EXERCICES SPIRITUELS
ET PHILOSOPHIE ANTIQUE

Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »

PIERRE HADOT

EXERCICES SPIRITUELS ET PHILOSOPHIE ANTIQUE

Préface d'Arnold I. Davidson

Nouvelle édition revue et augmentée

Albin Michel

Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »

Préface
par Arnold I. Davidson[*]

Je me souviens très bien du moment où Michel Foucault m'a parlé de Pierre Hadot pour la première fois. Bien que j'aie vu alors son véritable enthousiasme, je lui répondis que je n'étais pas du tout un spécialiste de la philosophie antique et que je ne voulais pas m'aventurer dans ce domaine. Ce n'est que beaucoup plus tard que j'ai commencé à lire Pierre Hadot, après la mort de Michel Foucault. J'ai tout de suite été bouleversé, non seulement par l'exactitude et la lucidité de ses interprétations des textes, fruit d'une connaissance philologique et historique irréprochable, mais surtout par la vision de la philosophie que j'ai trouvée en filigrane dans ses essais et ses livres. Que Pierre Hadot soit l'un des plus grands historiens de la pensée antique de notre époque est une évidence ; ce qui l'est peut-être moins, c'est qu'il est aussi un grand philosophe. Il suffit d'étudier l'ensemble de son œuvre pour en être convaincu. Ce livre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, est déjà un classique et, comme tous les véritables classiques, il garde sa force d'actualité.

Je voudrais préciser quelques aspects de la notion d'exercices spirituels pour mieux expliquer pourquoi P. Hadot en a fait le fil directeur de sa conception de la philosophie antique. P. Hadot a toujours dit que sa découverte de la notion d'exercices spirituels était liée à un problème strictement littéraire :

* Professeur de philosophie à l'université de Chicago, membre du Conseil de l'Institut de la Pensée contemporaine à l'université Paris-VII.

comment expliquer l'incohérence apparente de certains philosophes ? Loin de chercher un nouveau type de spiritualité édifiante, ce que P. Hadot voulait affronter c'était le thème, historiquement constant, de la prétendue incohérence des philosophes antiques. C'est bien cette enquête qui l'a conduit « à l'idée que les œuvres philosophiques de l'Antiquité n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation : le philosophe voulait faire travailler les esprits de ses lecteurs ou auditeurs, pour qu'ils se mettent dans une certaine disposition[1] ». Former les esprits plutôt que les informer est ainsi le socle sur lequel repose l'idée des exercices spirituels. On ne s'étonnera donc pas de l'importance, sans cesse réaffirmée, que la lecture des textes occupe chez P. Hadot : lire est un exercice spirituel, et nous devons apprendre à lire, c'est-à-dire « nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler » (« Exercices spirituels », p. 73). À cet égard, on méditera l'extraordinaire citation de Goethe qu'il choisit de donner en conclusion du chapitre « Exercices spirituels » : « Les gens ne savent pas ce que cela coûte de temps et d'effort pour apprendre à lire. Il m'a fallu quatre-vingts ans pour cela, et je ne suis même pas capable de dire si j'ai réussi » (« Exercices spirituels », p. 74). Lire est une activité de formation et de transformation de soi-même, et, en suivant P. Hadot, on n'oubliera pas que les exercices spirituels ne sont pas limités à un domaine particulier de notre existence ; ils ont une portée très large et pénètrent notre vie quotidienne.

Dans l'expression « exercices spirituels », il faut tenir compte à la fois de la notion d'« exercice » et de la signification du terme « spirituel ». Les exercices spirituels ne fonctionnent pas simplement au niveau propositionnel et conceptuel. Ce n'est pas une nouvelle théorie métaphysique qui nous est ici proposée, car les

---

1. Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001, p. 101.

exercices spirituels sont précisément des exercices, c'est-à-dire une pratique, une activité, un travail sur soi-même, ce qu'on peut appeler une ascèse de soi. Les exercices spirituels font partie de notre expérience ; ils sont « expérimentés ». De plus, P. Hadot n'emploie pas le mot « spirituel » dans le sens de « religieux » ou « théologique », les exercices religieux n'étant qu'un type, très particulier, d'exercice spirituel. Alors, pourquoi le mot « spirituel » ? C'est après avoir éliminé d'autres adjectifs que P. Hadot a finalement choisi de caractériser ces exercices de « spirituels » ; en effet, « exercices intellectuels » ou « exercices moraux » ne rendent compte que partiellement de l'épaisseur du sens – « intellectuel » ne couvre pas tous les aspects de ces exercices et « moral » peut donner l'impression inexacte qu'il s'agit d'un code de bonne conduite. Comme P. Hadot l'a clairement exprimé : « Le mot "spirituel" permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu » (« Exercices spirituels », p. 21). L'expression englobe ainsi la pensée, l'imagination, la sensibilité comme la volonté. « La dénomination d'exercices spirituels est donc finalement la meilleure, parce qu'elle marque bien qu'il s'agit d'exercices qui engagent tout l'esprit » (« Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », p. 77). La philosophie antique « est exercice spirituel, parce qu'elle est un mode de vie, une forme de vie, un choix de vie[1] », si bien que l'on pourrait dire aussi que ces exercices sont « existentiels », parce qu'ils possèdent une valeur existentielle qui vise notre manière de vivre, notre mode d'être dans le monde ; ils font partie intégrante d'une nouvelle orientation dans le monde, une orientation qui exige une transformation, une métamorphose de soi-même. P. Hadot a résumé sa conception en disant qu'un exercice spirituel est « une pratique destinée à opérer un changement radical de l'être[2] ».

1. *Ibid.*, p. 152.

2. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995, p. 271.

Pour comprendre la radicalité et la profondeur de l'idée des exercices spirituels dans la conception de P. Hadot, il faut prendre conscience de la distinction essentielle qu'il opère entre le discours philosophique et la philosophie elle-même. C'est une distinction qui, au fond, fait ressortir la dimension pratique et existentielle des exercices spirituels. Partant de la distinction stoïcienne entre le discours selon la philosophie et la philosophie elle-même, P. Hadot montre que l'on peut utiliser cette distinction « d'une manière plus générale pour décrire le phénomène de la "philosophie" dans l'Antiquité[1] ».

Selon les stoïciens, le discours philosophique se divise en trois parties – la logique, la physique et l'éthique ; lorsqu'il s'agit d'enseigner la philosophie, on expose une théorie de la logique, une théorie de la physique et une théorie de l'éthique. Mais pour les stoïciens – et, en un certain sens, pour les autres philosophes de l'Antiquité –, ce discours philosophique n'était pas la philosophie elle-même[2]. La philosophie n'est point une théorie divisée en trois parties, mais « un acte unique qui consiste à *vivre* la logique, la physique et l'éthique. On ne fait plus la théorie de la logique, c'est-à-dire du bien parler et du bien penser, mais on pense et on parle bien ; on ne fait plus la théorie du monde physique, mais on contemple le cosmos ; on ne fait plus la théorie de l'action morale, mais on agit d'une manière droite et juste » (« La philosophie comme manière de vivre », p. 293). Autrement dit, « la philosophie, c'était l'exercice effectif, concret, vécu, la pratique de la logique, de l'éthique et de la physique[3] ». Et P. Hadot récapitule ainsi cette idée :

> Le discours sur la philosophie n'est pas la philosophie [...]. Les théories de la philosophie sont au service de la vie philosophique [...]. La philosophie, à l'époque hellénistique et romaine,

1. *Ibid.*, p. 265.
2. Pour la distinction analogue chez Plotin entre la méthode de la théologie négative et l'expérience mystique, voir le chapitre « Apophatisme et théologie négative ».
3. Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 153.

> se présente donc comme un mode de vie, comme un art de vivre, comme une manière d'être. En fait, depuis Socrate au moins, la philosophie antique avait ce caractère. La philosophie antique propose à l'homme un art de vivre, au contraire la philosophie moderne se présente avant tout comme la construction d'un langage technique réservé à des spécialistes (« La philosophie comme manière de vivre », pp. 293-295, 300).

Dans l'Antiquité la tâche essentielle du philosophe n'était pas de construire ou d'exposer un système conceptuel ; c'est pourquoi P. Hadot critique les historiens de la philosophie antique qui représentent la philosophie d'abord comme un discours ou une théorie philosophiques, un système de propositions. Il s'en explique de cette manière :

> Toutes les écoles ont dénoncé en effet le danger que court le philosophe s'il imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique [...]. Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience et de leur vie, sont appelés des « sophistes » par les philosophes [...][1].

En ce sens très précis, on pourrait dire que les sophistes incarnent toujours un danger pour la philosophie, une menace inhérente à la tendance qui considère le discours philosophique comme se suffisant à lui-même et entièrement indépendant de notre choix de vie.

Récemment, P. Hadot a continué à préciser sa conception du rôle du discours philosophique dans la philosophie elle-même. Selon lui, quand le discours n'est pas séparé de la vie philosophique, quand il est partie intégrante de cette vie, quand le discours est un exercice de la vie philosophique, alors il est complètement légitime et même indispensable. Si les philosophes de l'Antiquité refusent d'identifier la philosophie au discours philosophique,

---

1. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, pp. 268-269.

il est bien évident qu'il ne peut y avoir de philosophie sans un discours intérieur et extérieur du philosophe. Mais tous ces philosophes [...] se considèrent comme philosophes, non pas parce qu'ils développent un discours philosophique, mais parce qu'ils vivent philosophiquement. Le discours s'intègre à leur vie philosophique [...]. Pour eux la philosophie elle-même est avant tout une forme de vie et non pas un discours[1].

P. Hadot veut combattre la représentation de la philosophie « réduite à son contenu conceptuel » et « sans rapport direct en tout cas avec la manière du vivre du philosophe[2] ». Lorsque la philosophie devient simplement un discours philosophique sans être liée et intégrée à un mode de vie philosophique, elle subit une modification radicale. La philosophie commence à être une discipline foncièrement scolaire et universitaire, et le philosophe, selon l'expression de Kant, devient un « artiste de la raison » qui ne s'intéresse qu'à la pure spéculation. Et P. Hadot de citer Kant :

Quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement, disait Platon à un vieillard qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu. Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut une bonne fois penser à passer à l'exercice. Mais aujourd'hui on prend pour un exalté celui qui vit d'une manière conforme à ce qu'il enseigne[3].

On retrouve un écho de cette citation dans ces questions de P. Hadot :

Qu'est-ce qui finalement est le plus utile à l'homme en tant qu'homme ? Est-ce de discourir sur le langage, ou sur l'être et le non-être ? N'est-ce pas plutôt d'apprendre à vivre une vie humaine ? (« La philosophie est-elle un luxe ? », p. 316.)

Malgré cette critique du discours philosophique considéré comme autonome et coupé de la vie philosophique, il est clair

1. Pierre HADOT, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique », *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 228.

2. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 387, 379.

3. Pierre HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 185. Voir aussi *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, pp. 387-391, 399-406.

aussi qu'il n'y a pas, pour autant, disqualification de ce discours. Toutefois, contrairement à la plupart des philosophes contemporains, c'est la modalité psychagogique du discours qui retient son attention plutôt que la modalité propositionnelle et abstraite. En fin de compte, choix de vie et manière de vivre, exercices spirituels et discours psychagogique et transformateur sont trois éléments essentiels de la vision de la philosophie dans les écrits de Pierre Hadot.

Cette nouvelle édition des *Exercices spirituels* de P. Hadot comporte des texte jusque-là difficiles à trouver ou inédits. « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », un texte déjà beaucoup discuté, continue le « dialogue interrompu » avec Michel Foucault. Dans cette discussion, P. Hadot accuse surtout le contraste entre « l'esthétique de l'existence » chez Foucault et « la conscience cosmique », une autre idée-clé de son analyse. La notion de la conscience cosmique, associée à la pratique de la physique comme exercice spirituel et à l'idéal de la sagesse, reste un des aspects les plus étonnants et les plus singuliers de sa pensée. Cet exercice de la conscience cosmique n'est pas seulement un élément capital de son interprétation de l'Antiquité, il demeure, à ses yeux, une pratique actuelle qui modifie notre rapport à nous-mêmes et au monde.

Le texte sur Thoreau nous rappelle comment l'idée des exercices spirituels peut fonctionner comme une grille d'interprétation pour relire l'histoire de la pensée de façon à nous permettre de voir les dimensions philosophiques des penseurs qui, habituellement, sont laissés dans l'ombre par la représentation traditionnelle de l'histoire de la philosophie. Non seulement Thoreau, mais aussi Goethe, Michelet, Emerson et Rilke, parmi d'autres, sont ainsi ramenés à leurs dimensions proprement philosophiques ; et même Wittgenstein, chez P. Hadot, devient un autre type de penseur : au-delà du professeur de philosophie, un philosophe qui exige un travail sur nous-mêmes et une transfiguration de notre vision du monde, au sens le plus fort de ces expressions.

Dans « Le sage et le monde », en parlant de nouveau de la conscience cosmique, mais aussi de la concentration sur l'instant présent, P. Hadot souligne l'importance de la figure du sage et le rôle de l'exercice de la sagesse dans sa conception de la philosophie[1]. Cette norme de la sagesse peut et doit réaliser une transformation du rapport entre le moi et le monde, « grâce à une mutation intérieure, grâce à un changement total de la manière de voir et de vivre » (« Le sage et le monde », p. 358). La perception esthétique, comme le souligne P. Hadot, est « une sorte de modèle de la perception philosophique » (« Le sage et le monde », p. 347), un modèle de la conversion de l'attention et de la transformation de la perception habituelle que demande l'exercice de la sagesse. P. Hadot nous fournit des outils pour saisir les possibilités existentielles et cosmologiques de la perception esthétique et, tout comme Merleau-Ponty, il aperçoit dans une certaine vision esthétique un moyen de réapprendre à voir le monde.

Les trois autres textes nouveaux développent et approfondissent le cadre de notions dont j'ai déjà essayé de donner une esquisse et nous montrent la liaison intime entre P. Hadot, l'historien de la philosophie, et P. Hadot, le philosophe. Personne n'a précisé mieux que lui la nécessité de ce rapport. En examinant la vaste tâche de l'historien de la philosophie, il conclut :

> [L'historien de la philosophie] devra céder la place au philosophe, au philosophe qui doit toujours rester vivant dans l'historien de la philosophie. Cette tâche ultime consistera à se poser à soi-même, avec une lucidité accrue, la question décisive : « Qu'est-ce que philosopher[2]? »

Et maintenant je laisse les textes nous parler.

---

1. Voir aussi Pierre HADOT, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », *Études de philosophie ancienne*, *op. cit.*

2. Pierre HADOT, « Préface à Richard Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques* », *Études de philosophie ancienne*, *op. cit.*, p. 272.

Avant-propos

à l'édition de 1993

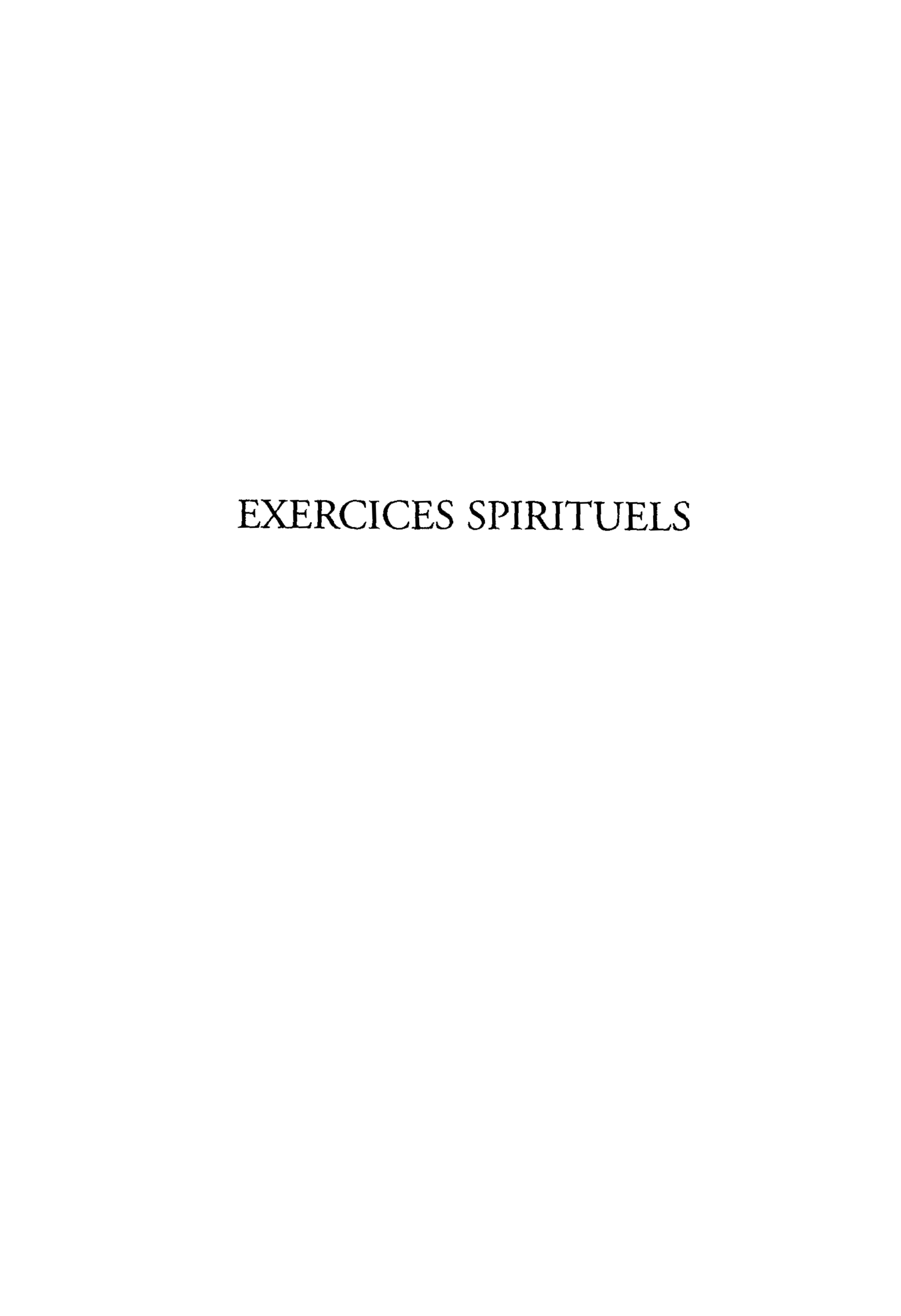
Le présent volume rassemble des études, déjà publiées ou inédites, que j'ai écrites depuis plusieurs années. Mais le thème général auquel elles se rapportent, a été au centre de mes préoccupations depuis ma jeunesse. Un de mes premiers articles, publié dans les *Actes du congrès de philosophie* de Bruxelles en 1953, essayait déjà de décrire l'acte philosophique comme une conversion et je me souviens toujours de l'enthousiasme avec lequel, dans l'été menaçant de 1939, lors de mon baccalauréat de philosophie, je commentais le sujet de dissertation tiré d'Henri Bergson : « La philosophie n'est pas une construction de système, mais la résolution, une fois prise, de regarder naïvement en soi et autour de soi. » Sous l'influence de Bergson, puis de l'existentialisme, j'ai donc toujours conçu la philosophie comme une métamorphose totale de la manière de voir le monde et d'être en lui.

Je ne prévoyais pas, en 1939, que je passerais ma vie à étudier la pensée antique et plus spécialement l'influence que la philosophie grecque a exercée sur la littérature latine. C'est pourtant dans cette direction que m'a orienté cette mystérieuse conjonction de hasard et de nécessité intérieure qui donne forme à nos destins. Dans ces recherches, j'ai constaté que bien des difficultés que nous éprouvons à comprendre les œuvres philosophiques des Anciens proviennent souvent du fait que nous commettons en les interprétant un double anachronisme : nous croyons que, comme beaucoup d'œuvres modernes, elles

sont destinées à communiquer des informations concernant un contenu conceptuel donné et que nous pouvons aussi en tirer directement des renseignements clairs sur la pensée et la psychologie de leur auteur. Mais en fait, elles sont très souvent des exercices spirituels que l'auteur pratique lui-même et fait pratiquer à son lecteur. Elles sont destinées à former les âmes. Elles ont une valeur psychagogique. Toute assertion doit alors être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire et non comme une proposition exprimant adéquatement la pensée et les sentiments d'un individu. Ainsi mes conclusions méthodologiques sont venues rejoindre mes convictions philosophiques.

On retrouvera ces thèmes philosophiques et méthodologiques dans le présent recueil. Plusieurs des études ici rassemblées expriment dans leur titre même leur rapport avec la notion d'exercice spirituel. Mais on comprendra facilement pourquoi d'autres travaux ont pris place dans ce volume. La figure mythique de Socrate. c'est la figure même du philosophe, de celui qui « s'exerce » à la sagesse. Marc Aurèle, c'est un homme de l'Antiquité, pratiquant ses exercices spirituels selon une méthode rigoureuse. Michelet, c'est un homme moderne, mais s'exerçant, lui aussi, toute sa vie, à la suite de Marc Aurèle, pour réaliser en lui-même l'« harmonisation ». L'esquisse concernant le phénomène général de la conversion permet de mieux comprendre comment la philosophie est essentiellement conversion, donc encore une fois, exercice vécu. L'autre esquisse, consacrée cette fois à l'apophatisme et à l'expérience mystique, laisse entrevoir les problèmes du discours philosophique se heurtant aux limites du langage, précisément parce que la philosophie est une expérience qui transcende toute expression (et on entrevoit à ce propos que le *Tractatus* de Wittgenstein est aussi un exercice spirituel).

Je remercie de tout cœur mon ami de longue date, Georges Folliet, grâce à qui ce recueil a pu être publié. Je dédie cet ouvrage à la mémoire de Pierre Courcelle, qui m'a tant apporté par la richesse de ses œuvres et l'exemple de sa méthode.



EXERCICES SPIRITUELS

Exercices spirituels

> « Prendre son vol chaque jour ! Au moins un moment qui peut être bref, pourvu qu'il soit intense. Chaque jour un « exercice spirituel » – seul ou en compagnie d'un homme qui, lui aussi, veut s'améliorer. Exercices spirituels. Sortir de la durée. S'efforcer de dépouiller tes propres passions, les vanités, le prurit de bruit autour de ton nom (qui, de temps à autre, te démange comme un mal chronique). Fuir la médisance. Dépouiller la pitié et la haine. Aimer tous les hommes libres. S'éterniser en se dépassant.
>
> Cet effort sur soi est nécessaire, cette ambition, juste. Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes. »

Mises à part ses dernières lignes, ce texte ne semble-t-il pas être un pastiche de Marc Aurèle ? Il est de G. Friedmann[1], et il

1. G. FRIEDMANN, *La Puissance et la sagesse*, Paris, 1970, p. 359. Le 30 juin 1977, peu de temps avant sa mort, G. Friedmann eut la gentillesse de m'écrire pour me dire combien il avait été « touché » par ma réaction à l'égard de son livre. Dans la même lettre, il me renvoyait aux réflexions finales qu'il avait été chargé de présenter à l'issue du colloque organisé au C.N.R.S., du 3 au 5 mai 1977, pour commémorer le tricentenaire de la mort de Spinoza et dans lesquelles

est bien possible qu'en l'écrivant, son auteur n'ait pas été conscient de cette ressemblance. Dans le reste de son livre, d'ailleurs, cherchant « où se ressourcer[1] », il parvient à la conclusion qu'il n'existe aucune tradition (juive, chrétienne, orientale) qui soit compatible avec les exigences de la situation spirituelle contemporaine. Mais curieusement, il ne s'interroge pas sur la valeur de la tradition philosophique de l'Antiquité gréco-romaine, alors que les quelques lignes que nous venons de citer montrent à quel point, inconsciemment, la tradition antique continue à vivre en lui comme en chacun de nous.

« Exercices spirituels ». L'expression déroute un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot « spirituel ». Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme » ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. On pourrait évidemment parler d'exercices de pensée, puisque, dans ces exercices, la pensée se prend en quelque sorte pour matière[2] et cherche à se modifier elle-même. Mais le mot « pensée » n'indique pas d'une manière suffisamment claire que l'imagination et la sensibilité interviennent d'une manière très importante dans ces exercices. Pour les mêmes raisons, on ne peut se contenter d'« exercices intellectuels », bien que les aspects intellectuels (définition, division, raisonnement, lecture, recherche, amplification rhétorique) y jouent un grand rôle. « Exercices éthiques » serait une expression assez séduisante, puisque, nous le verrons, les exercices en question contribuent puissamment à la thérapeutique des passions et se

---

il évoquait, à propos d'un passage de l'*Éthique* de Spinoza, le stoïcisme des Anciens. Cf. G. FRIEDMANN, « Le Sage et notre siècle », *Revue de synthèse*, t. 99, 1978, p. 288.

1. G. FRIEDMANN, *La Puissance et la sagesse*, *op. cit.*, pp. 183-284.

2. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 22, 20 (trad. Souilhé) : « Désormais, la matière sur laquelle je dois travailler, c'est la pensée *(dianoia)*, tout comme celle du charpentier, c'est le bois, celle du cordonnier, le cuir. »

rapportent à la conduite de la vie. Pourtant ce serait là encore une vue trop limitée. En fait, ces exercices – nous l'entrevoyons par le texte de G. Friedmann – correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (« S'éterniser en se dépassant »).

Acceptons, s'il le faut, cette expression d'« exercices spirituels », dira notre lecteur. Mais s'agit-il des *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola ? Quel rapport entre les méditations ignatiennes et le programme de G. Friedmann : « Sortir de la durée... s'éterniser en se dépassant » ? Notre réponse sera, tout simplement, que les *Exercitia spiritualia* ne sont qu'une version chrétienne d'une tradition gréco-romaine, dont nous aurons à montrer l'ampleur. Tout d'abord, la notion et le terme d'*exercitium spirituale* sont attestés, bien avant Ignace de Loyola, dans l'ancien christianisme latin et ils correspondent à l'*askesis* du christianisme grec[4]. Mais, à son tour, cette *askesis*, qu'il faut bien entendre, non pas comme ascétisme, mais comme pratique d'exercices spirituels, existe déjà dans la tradition philosophique de l'Antiquité[5]. Cest donc à cette dernière qu'il faut finalement remonter pour expliquer l'origine et la signification de cette notion d'exercice spirituel, toujours vivante, comme l'atteste G. Friedmann, dans la conscience

---

1. Dans le domaine latin, par exemple, RUFIN, *Hist. Monach.*, chap. 7 (*PL*, t. XXI, 410 D) : « *Cum quadraginta annis fuisset in exercitiis spiritualibus conversatus...* », et chap. 29 (453 D) : « *Ad acriora semetipsum spiritalis vitae extendit exercitia* ». Dans le domaine grec, déjà chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, IV, 6, 27, 1. Cf. J. LECLERCQ, art. « Exercices spirituels », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, col. 1902-1908.

2. Le très important ouvrage de P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954, a replacé les *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola dans la tradition antique.

contemporaine. Notre présente étude ne voudrait pas seulement rappeler l'existence d'exercices spirituels dans l'Antiquité gréco-latine, elle voudrait surtout préciser toute la portée et l'importance de ce phénomène et montrer les conséquences qui en découlent pour la compréhension de la pensée antique et de la philosophie elle-même[1].

1. APPRENDRE À VIVRE

C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement : pour eux, la philosophie est un « exercice[2] ». À leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite[3], encore moins dans une exégèse de textes[4], mais dans un art de

---

1. Les ouvrages sur ce thème sont relativement rares. Le livre fondamental est celui de P. Rabbow cité à la note précédente. Voir également le compte rendu de P. Rabbow, par G. LUCK, dans *Gnomon*, t. XXVIII, 1956, pp. 268-271 ; B.-L. HIJMANS Jr, *Askesis. Notes on Epictetus Educational System*, Assen, 1959 (cité dans les notes suivantes sous le titre *Askesis*) ; A. C. VAN GEYTENBEEK, *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen, 1963 ; W. SCHMID, art. « Epikur », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, col. 740-755 ; I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 ; H.-G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971 ; P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », plus bas, pp. 145-164. Voir également V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.

2. PSEUDO-GALIEN, *Hist. phil.*, 5, dans *Doxographi Graeci*, p. 602, 18 Diels, et PLUTARQUE, *De plac.*, I, 2, *ibid.*, p. 273, 14 Diels. Cette conception vient des cyniques, cf. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 70-71. Sur la notion cynique d'*askesis*, cf. l'important ouvarge de M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI, 70-71*, Paris, 1986. Lucien (*Toxaris*, 27, *Vitarum auctio*, 7) donne le nom d'*askesis* aux sectes philosophiques elles-mêmes. Sur la nécessité de l'exercice philosophique, cf. ÉPICTÈTE, *Dissert.*, II, 9, 13 ; II, 18, 26 ; III, 8, 1 ; III, 12, 1-7 ; IV, 6, 16 ; IV, 12, 13 ; MUSONIUS RUFUS, p. 22, 9 sq. Hense ; SÉNÈQUE, *Epist.*, 90, 46.

3. SÉNÈQUE, *Epist.*, 20, 2 : « *Facere docet philosophia, non dicere.* »

4. ÉPICTÈTE, I, 4, 14-18 : le progrès spirituel ne consiste pas à mieux expliquer Chrysippe, mais à transformer sa propre liberté ; II, 16, 34.

vivre[1], dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du « soi » et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs[2]. Cest une conversion[3] qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit[4]. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures.

Pour toutes les écoles philosophiques, la principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience, pour l'homme, ce sont les passions : désirs désordonnés, craintes exagérées. La domination du souci l'empêche de vivre vraiment. La philosophie apparaîtra donc, en premier lieu, comme une thérapeutique des passions[5] (« S'efforcer de dépouiller tes propres passions », écrit G. Friedmann). Chaque école a sa méthode thérapeutique propre[6], mais toutes lient cette thérapeutique à une

1. ÉPICTÈTE, I, 15, 2 : « L'art de vivre (= la philosophie) a pour matière la vie de chacun » ; cf. I, 26, 7. PLUTARQUE, *Quaest. conviv.*, I, 2, 613 B : « La philosophie étant l'art de vivre ne doit être tenue à l'écart d'aucun divertissement. »

2. GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 4, p. 11, 4 Marquardt : « se rendre meilleur ».

3. Cf. A. D. NOCK, *Conversion*, Oxford, 1933, pp. 164-186 ; P. HADOT, « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », dans *Actes du XI*[e] *Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 1953, t. XII, pp. 31-36 ; art. « Conversio », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie* ; art. « Conversion », dans *Encyclopaedia Universalis*.

4. SÉNÈQUE, *Epist.*, 6, 1 : « *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei.* »

5. CICÉRON, *Tuscul.*, III, 6 : « *Est profecto animi medicina philosophia.* » ÉPICTÈTE, II, 21, 15 et 22. Chrysippe avait composé une *Thérapeutique des passions. Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, § 474. Cf. également la sentence suivante attribuée à Épicure par H. USENER, *Epicurea*, fr. 221 : « Vide est le discours du philosophe s'il ne contribue pas à soigner une passion de l'homme. » Selon H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, Cambridge, 1959, p. 178, n. 338, cette sentence serait plutôt pythagoricienne. ÉPICTÈTE, III, 23, 30 : « L'école du philosophe est une clinique. »

6. Nous aurons à distinguer la méthode stoïcienne et la méthode épicurienne. On notera les caractéristiques des différentes écoles selon OLYMPIODORE,

transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation.

Prenons tout d'abord l'exemple des stoïciens. Pour eux, tout le malheur des hommes vient de ce qu'ils cherchent à atteindre ou à garder des biens qu'ils risquent de ne pas obtenir ou de perdre et qu'ils cherchent à éviter des maux qui sont souvent inévitables. La philosophie va donc éduquer l'homme, pour qu'il ne cherche à atteindre que le bien qu'il peut obtenir et qu'il ne cherche à éviter que le mal qu'il peut éviter. Ce bien que l'on peut toujours obtenir, ce mal que l'on peut toujours éviter, doivent, pour être tels, dépendre uniquement de la liberté de l'homme : ce sont donc le bien moral et le mal moral. Eux seuls dépendent de nous, le reste ne dépend pas de nous. Le reste donc, ce qui ne dépend pas de nous, correspond à l'enchaînement nécessaire des causes et des effets qui échappe à notre liberté. Il doit nous être indifférent, c'est-à-dire que nous ne devons pas y introduire de différence, mais l'accepter tout entier comme voulu par le destin. C'est le domaine de la nature. Il y a donc là un renversement total de la manière habituelle de voir les choses. On passe d'une vision « humaine » de la réalité, vision dans laquelle les valeurs dépendent des passions, à une vision « naturelle » des choses qui replace chaque événement dans la perspective de la nature universelle[1].

Ce changement de vision est difficile. Cest précisément là que doivent intervenir les exercices spirituels, afin d'opérer peu à peu la transformation intérieure qui est indispensable. Nous

---

In Alcib., p. 6, 6 sq., 54, 15 sq., 145, 12 sq., Westerink : les stoïciens soignent les contraires par les contraires ; les pythagoriciens laissent l'homme goûter aux passions du bout du doigt ; Socrate soigne par homéopathie, en conduisant par exemple de l'amour des beautés terrestres à celui de la beauté éternelle. Sur la méthode homéopathique de Socrate, voir aussi PROCLUS, *In Alcib.*, A. Segonds (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 151, 14 ; t. II, p. 217.

1. Cf. P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel... », plus bas, pp. 156-164. La distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous se trouve dans Épictète, I, 1, 7 ; 1, 4, 27 ; I, 22, 9 ; II, 5, 4 et *Manuel*, § 1.

ne possédons aucun traité systématique qui codifierait un enseignement et une technique des exercices spirituels[1]. Pourtant les allusions à telle ou telle de ces activités intérieures sont très fréquentes dans les écrits de l'époque hellénistique et romaine. Il faut en conclure que ces exercices étaient bien connus, qu'il suffisait d'y faire allusion parce qu'ils faisaient partie de la vie quotidienne des écoles philosophiques, qu'ils faisaient donc partie d'un enseignement oral traditionnel.

Grâce à Philon d'Alexandrie, nous possédons pourtant deux listes d'exercices. Elles ne se recouvrent pas totalement l'une l'autre, mais elles ont le mérite de nous donner un panorama assez complet d'une thérapeutique philosophique d'ins-

1. Plusieurs traités stoïciens *De l'exercice* sont perdus, cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 166-167. Il existe un chapitre des *Entretiens* d'Épictète consacré à l'*askesis* (III, 12, 1-7). Il classe les exercices du point de vue des *topoi* philosophiques qui se rapportent aux trois facultés de l'âme : la faculté de désir, la faculté d'action, la faculté de pensée. En ce qui concerne la faculté de désir, on remarquera les lignes suivantes : « Ce n'est pas tout ce qui est difficile et périlleux qui est propre à l'exercice, mais ce qui est adapté au but proposé à nos efforts. Et quel est ce but ? D'user sans contrainte de nos désirs et de nos aversions. Qu'est-ce à dire ? Ne pas se voir frustré dans ses désirs et ne pas tomber dans ce que nous voudrions éviter. Voilà donc vers quel but doit tendre l'exercice... Comme nous sommes habitués à user de nos désirs et de nos aversions uniquement à propos de choses qui ne dépendent pas de nous, il faut à cette habitude opposer une habitude contraire » (cf. note 6, pp. 23-24). La suite du texte invite à s'exercer en commençant par les petites choses. Le développement consacré à la faculté d'action est très court : s'efforcer d'agir en temps et en lieu voulus. Le dernier développement, consacré à la faculté de pensée, invite le disciple à contrôler la valeur de ses représentations. En conclusion, Épictète conseille de faire ces exercices avec discrétion et sans ostentation. Il existe également un petit traité *De l'exercice* de Musonius Rufus (pp. 22-27 Hense). Après une introduction générale concernant la nécessité de l'exercice en philosophie, il recommande l'exercice physique (s'habituer aux intempéries, à la faim, à la soif), qui profite aussi à l'âme, en lui donnant force et tempérance, et les exercices propres à l'âme. Ces derniers consistent pour Musonius à s'imprégner. des démonstrations et principes se rapportant à la distinction entre vrai et faux bien, vrai et faux mal. Grâce à ce double exercice, on s'habituera à ne pas craindre ce que la plupart des hommes considèrent comme des maux : la pauvreté, la souffrance, la mort. Le traité *De l'exercice* du Pseudo-Plutarque, conservé en arabe (cf. J. GILDEMEISTER et F. BÜCHELER, « Pseudo-Plutarchos, *péri askêseôs* », dans *Rheinisches Museum*, NF, t. XXVII, 1872, pp. 520-538) ne présente pas beaucoup d'intérêt.

piration stoïco-platonicienne. L'une de ces listes[1] énumère : la recherche *(zetesis)*, l'examen approfondi *(skepsis)*, la lecture, l'audition *(akroasis)*, l'attention *(prosochè)*, la maîtrise de soi *(enkrateia)*, l'indifférence aux choses indifférentes. L'autre[2] nomme successivement : les lectures, les méditations *(meletai)*, les thérapies[3] des passions, les souvenirs de ce qui est bien[4], la maîtrise de soi *(enkrateia)*, l'accomplissement des devoirs. À l'aide de ces listes, nous pourrons faire une brève description des exercices spirituels stoïciens en étudiant successivement les groupes suivants : tout d'abord, l'attention, puis les méditations et les « souvenirs de ce qui est bien », ensuite les exercices plus intellectuels que sont la lecture, l'audition, la recherche, l'examen approfondi, enfin les exercices plus actifs que sont la maîtrise de soi, l'accomplissement des devoirs, l'indifférence aux choses indifférentes.

L'attention *(prosochè)* est l'attitude spirituelle fondamentale du stoïcien[5]. C'est une vigilance et une présence d'esprit continuelles, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit[6]. Grâce à elle, le philosophe sait et veut pleinement ce qu'il fait à chaque instant. Grâce à cette vigilance d'esprit, la règle de vie fondamentale, c'est-à-dire la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, est toujours « sous la main » *(procheiron)*. Il est

---

1. PHILON, *Quis rerum div. heres*, § 253.

2. PHILON, *Leg. Alleg.*, III, § 18.

3. Le mot *therapeiai* peut signifier aussi les actes du culte, et, dans l'esprit de Philon d'Alexandrie, ce sens serait tout à fait plausible. Toutefois il me semble que, dans le présent contexte, il désigne la thérapeutique des passions, cf. *Special. leg.*, I, §§ 191, 197, 230 et II, § 17.

4. *Tôn kalôn mnêmai*, cf. Galien, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, p. 19, 8 Marquardt, et plus bas n. 35.

5. Sur ce thème, cf. P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, pp. 249-259 ; B.-L. HIJMANS, *Askesis...*, *op. cit.*, pp. 68-70. Voir surtout ÉPICTÈTE, IV, 12, 1-21.

6. L'idée de tension *(tonos)* apparaît notamment dans ÉPICTÈTE, IV, 12, 15 et 19. Cette notion de *tonos* est centrale dans le stoïcisme, comme celle de détente *(anésis)* dans l'épicurisme, cf. F. RAVAISSON, *Essai sur la* Métaphysique *d'Aristote*, t. II, p. 117.

essentiel au stoïcisme (comme d'ailleurs à l'épicurisme) de fournir à ses adeptes un principe fondamental, extrêmement simple et clair, formulable en quelques mots, précisément pour que ce principe puisse rester facilement présent à l'esprit et soit applicable avec la sûreté et la constance d'un réflexe : « Tu ne dois te séparer de ces principes ni dans ton sommeil, ni à ton lever, ni quand tu manges ou bois ou converses avec les hommes[1] ». Cette même vigilance d'esprit permet d'appliquer la règle fondamentale aux situations particulières de la vie et à faire toujours « à propos » ce que l'on fait[2]. On peut encore définir cette vigilance comme la concentration sur le moment présent : « En toutes choses et continuellement, il dépend de toi de te réjouir avec piété de ce qui arrive présentement, de te conduire avec justice avec les hommes présents et d'examiner avec méthode la représentation présente, pour ne rien admettre dans la pensée qui soit inadmissible[3]. » Cette attention au moment présent est en quelque sorte le secret des exercices spirituels. Elle délivre de la passion qui est toujours provoquée par le passé ou l'avenir[4] qui ne dépendent pas de nous ; elle facilite la vigilance en la concentrant sur le minuscule moment présent, toujours maîtrisable, toujours supportable, dans son exiguïté[5] ; elle ouvre enfin notre conscience à la conscience cosmique en nous rendant attentifs à la valeur infinie de chaque instant[6], en nous faisant accepter chaque

1. ÉPICTÈTE, IV, 12, 7 ; MARC AURÈLE, *Pensées*, III, 13 ; GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 9, 51, p. 40, 10 Marquardt.

2. ÉPICTÈTE, IV, 12, 15-18.

3. MARC AURÈLE, *Pensées*, VII, 54 ; voir également III, 12 ; VIII, 36 ; IX, 6. Les traductions de Marc Aurèle, dans le présent ouvrage, sont en principe empruntées à A.-I. Trannoy, mais souvent considérablement refondues.

4. Seul le présent dépend de nous ; notre action libre ne peut s'étendre au passé ou à l'avenir. L'action libre ou bien fait quelque chose de présent ou bien accepte l'événement présent voulu par le destin : MARC AURÈLE, *Pensées*, II, 14 ; IV, 26, 5 ; XII, 26 ; SÉNÈQUE, *De benef.*, VII, 2, 4 : *« His praesentibus gaudet. »*

5. MARC AURÈLE, III, 10 ; II, 14 ; VIII, 36.

6. Cf., par exemple, MARC AURÈLE, III, 2 ; IV, 23. Le texte de Marc Aurèle, III, 2, se réfère plutôt à la familiarité avec la nature. On trouvera l'idée d'une

moment de l'existence dans la perspective de la loi universelle du cosmos.

L'attention *(prosochè)* permet de répondre immédiatement aux événements comme à des questions qui nous seraient brusquement posées[1]. Pour cela, il faut que les principes fondamentaux soient toujours « sous la main » *(procheiron)*[2]. Il s'agit de s'imprégner de la règle de vie *(kanon)*[3] en l'appliquant par la pensée aux diverses circonstances de la vie, comme on s'assimile par des exercices une règle de grammaire ou d'arithmétique en l'appliquant à des cas particuliers. Mais ici, il ne s'agit pas d'un simple savoir, il s'agit d'une transformation de la personnalité. L'imagination et l'affectivité doivent être associées à l'exercice de la pensée. Tous les moyens psychagogiques de la rhétorique, toutes les méthodes d'amplification[4] doivent être ici mobilisés. Il s'agit de se formuler à soi-même la règle de vie de la manière la plus vivante, la plus concrète, il faut « se mettre devant les yeux[5] » les événements de la vie, vus dans la lumière de la règle fondamentale. Tel est l'exercice de

---

valeur cosmique de l'instant en V, 8, 12 : « Cet événement t'est arrivé, t'a été coordonné, a été mis en relation avec toi, ayant été filé dès le commencement à partir des causes les plus anciennes. »

1. ÉPICTÈTE, II, 16, 2-3 et III, 8, 1-5.

2. Cf. P. RABBOW, *Seelenführung..., op. cit.*, pp. 124-130 et 334-336 ; I. HADOT, *Seneca..., op. cit.*, pp. 57-58. Voir GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24, pp. 18-19 ; 5, 25, p. 19, 8 Marquardt ; SÉNÈQUE, *De benef.*, VII, 2, 1 ; MARC AURÈLE, *Pensées*, VII, 63.

3. SÉNÈQUE, *De benef.*, VII, 2, 1-2 ; ÉPICTÈTE, III, 3, 14-16.

4. Sur ce rôle de la rhétorique dans les exercices spirituels, cf. P. RABBOW, *Seelenführung..., op. cit.*, pp. 55-90 ; B.-L. HIJMANS, *Askesis..., op. cit.*, p. 89 ; I. HADOT, *Seneca..., op. cit.*, p. 17 et 184, et pour les exemples dans Plutarque, H.-G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften..., op. cit.*, p. 99 sq.

5. MARC AURÈLE, *Pensées*, VII, 58 : « À chaque conjoncture, mets-toi devant les yeux ceux à qui la même chose est arrivée et puis qui s'en affligeaient, s'en étonnaient, récriminaient. Et maintenant où sont-ils ? Nulle part. » Épictète, *Manuel*, § 21 : « Que la mort, l'exil et tout ce qui paraît effrayant soient devant tes yeux chaque jour ; surtout la mort ; et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif. » Sur cet exercice, cf. P. BARROW, *Seelenführung..., op. cit.*, p. 330.

mémorisation *(mnemè)*[1] et de méditation *(meletè)*[2] de la règle de vie.

Cet exercice de la méditation[3] permettra d'être prêt au moment où une circonstance inattendue, et peut-être dramatique, surgira. On se représentera à l'avance (ce sera la *praemeditatio malorum*[4]) les difficultés de la vie : la pauvreté, la souffrance, la mort ; on les regardera face à face en se rappelant que ce ne sont pas des maux, puisqu'elles ne dépendent pas de nous ; on fixera dans sa mémoire[5] les maximes frappantes qui, le moment venu, nous aideront à accepter ces événements qui font partie du cours de la Nature. On aura donc ces maximes et ces sentences « sous la main[6] ». Ce seront des formules ou des argumentations persuasives *(epilogismoi*[7]*)* que l'on pourra se

---

1. Cf. PHILON, plus haut, n. 4, p. 26 ; B.-L. HIJMANS, *Askesis…*, *op. cit.*, p. 69, fait remarquer la fréquence de l'expression « souviens-toi » chez Épictète. Elle survient assez souvent chez Marc Aurèle, par exemple, II, 4 ; VIII, 15 ; VIII, 29. Galien, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, p. 19, 8 Marquardt : « Avoir "sous la main" grâce à la mémoire la laideur de ceux qui succombent à la colère et la beauté de ceux qui se maîtrisent. »

2. Ce n'est pas sans beaucoup d'hésitations que j'ai traduit *meletè* par « méditation ». En fait *meletè* et son correspondant latin *meditatio* désignent des « exercices préparatoires », notamment ceux des rhéteurs. Je me suis résigné pourtant à adopter la traduction « méditation » parce que l'exercice désigné par *meletè* correspond assez bien finalement à ce que les modernes appellent méditation : un effort pour assimiler, pour rendre vivants dans l'âme une idée, une notion, un principe. Mais il ne faut jamais oublier l'ambiguïté du terme : la méditation est exercice et l'exercice méditation. Par exemple, la « préméditation » de la mort est « préexercice » de la mort : la *cottidiana meditatio* citée à la note suivante est « exercice quotidien ».

3. Cf. P. RABBOW, *Seelenführung…*, *op. cit.*, pp. 23-150 et 325-328. Voir SÉNÈQUE, *De benef.*, VII, 2, 1 : *« Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cottidiana meditatione perduci, ut sua sponte occurrant salutaria. »* GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, p. 19, 13 Marquardt.

4. Sur la *praemeditatio malorum*, cf. P. RABBOW, *Seelenführung…*, *op. cit.*, pp. 160-179, et I. HADOT, *Seneca…*, *op. cit.*, pp. 60-61.

5. Cf. n. 1, plus haut.

6. Cf. n. 2, p. 28.

7. Cf. H.-G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften…*, *op. cit.*, pp. 99-105 ; P. RABBOW, *Seelenführung…*, *op. cit.*, pp. 148 et 340-342.

dire à soi-même dans les circonstances difficiles, pour arrêter un mouvement de crainte ou de colère ou de tristesse.

Dès le matin, on examinera à l'avance ce que l'on doit faire dans le cours de la journée et on fixera à l'avance les principes qui dirigeront et inspireront les actions[1]. Le soir, on s'examinera à nouveau pour se rendre compte des fautes ou des progrès accomplis[2]. On examinera aussi ses rêves[3].

Comme on le voit, l'exercice de la méditation s'efforce de maîtriser le discours intérieur, pour le rendre cohérent, pour l'ordonner à partir de ce principe simple et universel qu'est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, entre la liberté et la nature. Par le dialogue avec soi-même[4] ou avec autrui[5], par l'écriture[6] aussi, celui qui veut

---

1. GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24, p. 18, 12 Marquardt : « Il faut, dès le lever du lit, examiner à l'avance, à propos des différentes actions de la journée, s'il vaut mieux vivre esclave de ses passions ou bien se servir de la raison contre elles. » MARC AURÈLE, II, 1, 1 : « Dès l'aurore, dis-toi d'avance : "Je rencontrerai un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un égoïste." Tous ces vices ont été causés par l'ignorance des vrais biens et des vrais maux. » V, 1, 1 : « Le matin, quand il te coûte de te réveiller, aie cette pensée sous la main : c'est pour faire œuvre d'homme que je m'éveille. »

2. Sur l'examen de conscience, cf. P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, pp. 180-188 et 344-347 ; I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, pp. 68-70 ; B.-L. HIJMANS, *Askesis...*, *op. cit.*, p. 88.

3. PLUTARQUE, *Quomodo quis sent. prof. uirt.*, § 12, 82 F : « Zénon pensait que chacun pouvait, grâce à ses rêves, avoir conscience des progrès qu'il faisait. Ces progrès sont réels si l'on ne se voit plus en rêve vaincu par quelque passion honteuse ou bien consentant à quelque chose de mauvais ou d'injuste ou même le commettant, mais si les facultés de représentation et d'affectivité de l'âme, détendues par la raison, resplendissent comme en un océan diaphane de sérénité que nuls flots ne viennent troubler. » Sur le même thème, cf. plus bas, n. 1 et 2, p. 50.

4. Cf. plus bas, n. 1, p. 43.

5. C'est tout le domaine de la direction spirituelle, cf. I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, pp. 5-97. On remarquera notamment GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 7, 36, p. 27, 22 Marquardt ; il faut demander à un homme plus âgé de nous avertir franchement de nos fautes.

6. Cf. P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, p. 311, n. 64 ; I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, p. 59. Les *Pensées* de Marc Aurèle sont évidemment ici le modèle par excellence. Mais on remarquera aussi HORACE, *Sat.*, I, 4, 138 :

progresser s'efforce de « conduire par ordre ses pensées[1] » et de parvenir ainsi à une transformation totale de sa représentation du monde, de son climat intérieur, mais aussi de son comportement extérieur. Ces méthodes révèlent une grande connaissance du pouvoir thérapeutique de la parole[2].

Cet exercice de la méditation et de la mémorisation demande à être alimenté. C'est ici que nous retrouvons les exercices plus proprement intellectuels énumérés par Philon : la lecture, l'audition, la recherche, l'examen approfondi. La méditation se nourrira d'une manière encore assez simple de la lecture des sentences des poètes et des philosophes ou des apophthegmes[3]. Mais la lecture pourra être aussi l'explication de textes proprement philosophiques, d'ouvrages rédigés par les maîtres de l'école. Et elle pourra être faite ou entendue dans le cadre de l'enseignement philosophique donné par un professeur[4]. Grâce à cet enseignement, tout l'édifice spéculatif qui

« Lorsque j'ai du loisir, je m'amuse à écrire ces pensées sur le papier. » *(« Ubi quid datur oti, inludo chartis. »)*

1. La formule est de Descartes *(Discours de la Méthode*, II, p. 18, 27 Gilson), mais elle exprime bien l'idéal stoïcien de cohérence intérieure.

2. Sur ce thème, cf. P. LAIN ENTRALGO, « Die platonische Rationalisierung der Besprechung *(epôidè)* und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort », dans *Hermes*, t. 86, 1958, pp. 298-323, et *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970 (compte rendu de F. KUDLIEN dans *Gnomon*, 1973, pp. 410-412).

3. Cf. P. RABBOW, *Seelenführung..., op. cit.*, pp. 215-222 et 352-354 ; G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig, 1909, pp. 228-284 ; I. HADOT, *Seneca..., op. cit.*, pp. 16-17. Voir SÉNÈQUE, *Epist.*, 94, 27 et 43 ; 98, 5 ; 108, 9. Sur les recueils de sentences poétiques et philosophiques, cf. W. SPOERRI, art. « Gnomè », dans *Der kleine Pauly*, t. II, 1967, col. 822-829 ; H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus, op. cit.* ; Th. KLAUSER, art. « Apophthegma », dans *Reallexikon für Antike und Christentum, op. cit.*, t. I, 1950, col. 545-550. Voir aussi P. WENDLAND, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin, 1905, p. 100 sq.

4. Le terme *akroasis* employé par Philon (cf. plus haut n. 1, p. 26) désigne, entre autres, l'audition d'un cours de philosophie, cf. ÉPICTÈTE, III, 23, 27 et 38. Le cours comprenait en général la lecture commentée d'un texte philosophique *(anagnosis)*, souvent faite par un disciple et discutée par le maître (ÉPICTÈTE, I, 26, 1 ; PORPHYRE, *Vita Plotini*, § 14). Voir I. BRUNS, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897. Ceci n'exclut pas, évidemment, la lecture individuelle des textes philosophiques, ÉPICTÈTE, IV, 4, 14-18 (où Épictète reproche à ses disciples de lire des

soutient et justifie la règle fondamentale, toutes les recherches physiques et logiques, dont elle est le résumé, pourront être étudiés avec précision[1]. La « recherche » et l'« examen approfondi » seront alors la mise en œuvre de cet enseignement. On s'habituera par exemple à définir les objets et les événements dans une perspective « physique », à les voir donc tels qu'ils sont situés dans le Tout cosmique[2]. Ou bien encore, on les divisera pour reconnaître les éléments auxquels ils se réduisent[3].

Viennent enfin les exercices pratiques destinés à créer des habitudes. Certains sont encore très « intérieurs », encore tout proches des exercices de pensée dont nous venons de parler : c'est, par exemple, l'indifférence aux choses indifférentes qui n'est que l'application de la règle de vie fondamentale[4]. D'autres supposent des comportements pratiques : la maîtrise de soi, l'accomplissement des devoirs de la vie sociale. Nous retrouvons ici les thèmes de G. Friedmann : « S'efforcer de dépouiller tes propres passions, les vanités, le prurit de bruit

---

textes sans les mettre en pratique). Le cours de philosophie comprenait, à la suite de la lecture commentée, un entretien *(diatribè)* avec les auditeurs et des discussions individuelles (cf. I. HADOT, *Seneca…*, *op. cit.*, p. 65). Tout cet ensemble pouvait être pour l'auditeur un exercice spirituel. Ajoutons, en ce qui concerne la lecture, que l'exégèse, littérale ou allégorique, sera un des exercices spirituels les plus importants à la fin de l'Antiquité, chez les païens comme chez les chrétiens.

1. Sur le programme d'enseignement des écoles hellénistiques, passage des sentences aux *epitomai* (résumé des grands principes), puis aux grands traités, cf. I. HADOT, pp. 53-56 et « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », dans *Actes du VIIIe congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 347-353.

2. Sur cet exercice de définition, cf. P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel… », plus bas, pp. 145-164.

3. Sur cet exercice, cf. P. RABBOW, *Seelenführung…*, *op. cit.*, pp. 42-49.

4. L'expression de Philon (cf. plus haut, n. 1, p. 26), « indifférence aux choses indifférentes », correspond tout à fait aux exercices spirituels de Marc Aurèle, XI, 16 : « Vivre toujours parfaitement l'heureux : notre âme en trouve en elle-même le pouvoir si elle demeure indifférente à l'égard des choses indifférentes. » Cette formule semble un écho de la définition de la fin de la vie humaine selon Ariston de Chios *(Stoic. Vet. Fragm.*, t. I, § 360). Sur ce thème, cf. P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel… », plus bas, pp. 158-164. Rappelons que l'« indifférence » ne signifie pas une absence d'intérêt, mais au contraire un égal amour (ne pas faire de « différence ») pour chaque instant de la vie.

autour de ton nom... Fuir la médisance. Dépouiller la pitié et la haine. Aimer tous les hommes libres. » Nous trouvons chez Plutarque un grand nombre de traités se rapportant à ces exercices : *Du contrôle de la colère, De la tranquillité de l'âme, De l'amour fraternel, De l'amour des enfants, Du bavardage, De la curiosité, De l'amour des richesses, De la fausse honte, De l'envie et de la haine.* Sénèque, lui aussi, a composé des ouvrages du même genre : *De la colère, Des bienfaits, De la tranquillité de l'âme, De l'oisiveté.* Un principe très simple est toujours recommandé dans ce genre d'exercices : commencer à s'exercer dans les choses plus faciles pour acquérir peu à peu une habitude stable et solide[1].

Pour le stoïcien, philosopher, c'est donc s'exercer à « vivre », c'est-à-dire à vivre consciemment et librement : consciemment, en dépassant les limites de l'individualité pour se reconnaître partie d'un cosmos animé par la raison ; librement, en renonçant à désirer ce qui ne dépend pas de nous et qui nous échappe, pour ne s'attacher qu'à ce qui dépend de nous – l'action droite conforme à la raison.

On comprend bien qu'une philosophie, comme le stoïcisme, qui exige vigilance, énergie, tension de l'âme, consiste essentiellement en des exercices spirituels. Mais on sera peut-être étonné de constater que l'épicurisme, habituellement considéré comme une philosophie du plaisir, fait une place tout aussi grande que le stoïcisme à des pratiques précises qui ne sont rien d'autre que des exercices spirituels. C'est que, pour Épicure comme pour les stoïciens, la philosophie est une thérapeutique : « Notre seule occupation doit être notre guérison[2]. » Mais cette fois la guérison consistera à ramener

---

1. Cf. P. RABBOW, *Seelenführung..., op. cit.*, pp. 223-249 et G.-H. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften..., op. cit.*, pp. 105-118. Le terme technique est *ethismos.*

2. *Gnomologium Vaticanum*, § 64. Cf. aussi *Épître à Ménécée*, § 122 : « Personne n'est ni trop jeune ni trop vieux pour s'occuper de la santé de son âme. » On trouvera le texte grec des ouvrages que nous citons, commodément réunis dans G. ARRIGHETTI, *Epicuro, Opere*, Turin, 1960.

l'âme des soucis de la vie à la simple joie d'exister. Le malheur des hommes provient du fait qu'ils craignent des choses qui ne sont pas à craindre et qu'ils désirent des choses qu'il n'est pas nécessaire de désirer et qui leur échappent. Leur vie se consume ainsi dans le trouble des craintes injustifiées et des désirs insatisfaits. Ils sont donc privés du seul vrai plaisir, le plaisir d'être. C'est pourquoi la physique épicurienne délivrera de la crainte en montrant que les dieux n'ont aucune action sur la marche du monde et que la mort, étant dissolution totale, ne fait pas partie de la vie[1]. L'éthique épicurienne délivrera des désirs insatiables, en distinguant entre désirs naturels et nécessaires, désirs naturels et non nécessaires, et désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. La satisfaction des premiers, le renoncement aux derniers et éventuellement aux seconds suffira à assurer l'absence de trouble[2] et à faire apparaître le bien-être d'exister : « Les cris de la chair sont : "ne pas avoir faim", "ne pas avoir soif", "ne pas avoir froid". Qui jouit de cet état et de l'espérance d'en jouir peut rivaliser en bonheur avec Zeus lui-même[3]. » D'où ce sentiment de reconnaissance[4], presque inattendu, qui illumine ce que l'on pourrait appeler la piété épicurienne envers les choses : « Grâces soient rendues à la bienheureuse Nature qui a fait que les choses nécessaires soient faciles à atteindre et que les choses difficiles à atteindre ne soient pas nécessaires[5]. »

---

1. *Ratae Sententiae*, § 11 : « Si nous n'avions pas de trouble à cause de nos appréhensions au sujet des phénomènes célestes et de la mort, craignant que cette dernière ne soit quelque chose pour nous, à cause aussi de notre ignorance des limites de la douleur et des désirs, nous n'aurions pas besoin de la *physiologia.* » Sur la théologie épicurienne, cf. W. SCHMID, art. « Epikur », dans *Reallexikon für Antike und Christentum, op. cit.*, t. V, 1962, col. 735-740 ; D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs*, Munich, 1973.

2. *Ratae Sententiae*, § 29 ; *Lettre à Ménécée*, § 127.

3. *Gnom. Vat.*, § 33 (trad. A.-J. Festugière, dans A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 44).

4. Sur ce thème, cf. W. SCHMID, art. « Epikur », col. 722-723, cf. plus bas n. 1, p. 37 et n. 2, p. 51.

5. Fragm. 469 dans H. USENER, *Epicurea*, p. 300 ; fragm. 240, dans G. ARRIGHETTI, *Epicuro...*, *op. cit.*, p. 567.

Pour parvenir à la guérison de l'âme, des exercices spirituels seront donc nécessaires. Comme chez les stoïciens, on s'assimilera, on méditera, « jour et nuit », de courtes sentences ou des résumés qui permettront d'avoir « sous la main » les dogmes fondamentaux[1]. Tel par exemple le fameux *tetrapharmakon,* le quadruple remède : « Les dieux ne sont pas à craindre, la mort est sans risque, le bien facile à acquérir, le mal facile à supporter[2]. » L'abondance des recueils de sentences épicuriennes répond à cette exigence de l'exercice spirituel de méditation[3]. Mais, comme chez les stoïciens, l'étude des grands traités dogmatiques des maîtres de l'école sera aussi un exercice destiné à alimenter la méditation[4], à mieux imprégner l'âme de l'intuition fondamentale. L'étude de la physique est ainsi un exercice spirituel particulièrement important : « Il faut bien se persuader que la connaissance des phénomènes célestes... n'a d'autre fin que l'ataraxie et une sûre confiance, comme c'est le but également de toutes les autres recherches[5]. La contemplation du monde physique, l'imagination de l'in-

---

1. Sur ces exercices de méditation, cf. W. SCHMID, art. « Epikur », p. 744 ; P. RABBOW, *Seelenführung..., op. cit.*, pp. 129 et 336-338 ; I. HADOT, *Seneca..., op. cit.*, pp. 52-53 ; cf. *Lettre à Ménécée,* § 135 : « Tous ces enseignements et tous ceux de même nature, médite-les donc jour et nuit et à part toi et aussi avec un compagnon semblable à toi. Ainsi jamais tu n'éprouveras de trouble ni en songe ni dans la veille, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes » (trad. Ernout). Cf. aussi *ibid.*, § 123 : « Pour toi, reprenant les enseignements que je n'ai cessé de te donner, mets-les en pratique et médite-les dans la pensée que ce sont les préceptes de bien vivre... » ; § 124 : « Habitue-toi à vivre dans cette pensée que la mort n'est rien pour nous. »

2. Cf. PHILODÈME, *Adversus [sophistas ?]*, col. 4, 10-14, p. 87 Sbordone, cité par A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux, op. cit.*, p. 46, n. 1, et W. SCHMID, « Epikur », art cité, col. 744. Le terme technique employé ici pour dire que cette sentence doit toujours être « sous la main » est *parhepomenon.*

3. Par exemple les *Ratae Sententiae (Kuriai Doxai)* (connues de CICÉRON, *De fin.*, II, 20) et le *Gnomologium Vaticanum.*

4. Sur le plan des études dans l'école épicurienne, cf. plus haut n. 1, p. 32.

5. *Épître à Pythoclès,* § 85, et *Épître à Hérodote,* § 37 : « Je recommande d'appliquer une constante activité à l'étude de la *physiologia,* considérant que c'est cette activité qui procure le plus la sérénité dans la vie. »

fini, élément capital de la physique épicurienne, provoquent un changement total de la manière de voir les choses (l'univers clos se dilate à l'infini) et un plaisir spirituel de qualité unique : « Les murailles du monde s'ouvrent et s'écroulent, je vois dans le vide de l'univers les choses se produire... Alors à ce spectacle une sorte de plaisir divin s'empare de moi et un frisson, de ce que par ton pouvoir (c'est-à-dire celui d'Épicure) la nature, se découvrant avec tant d'évidence, est ainsi de toutes parts soustraite à ses voiles[1]. »

Mais la méditation, simple ou savante, n'est pas le seul exercice spirituel épicurien. Pour guérir l'âme, il faut, non pas comme le veulent les stoïciens, l'exercer à se tendre, mais au contraire l'exercer à se détendre. Au lieu de se représenter les maux à l'avance, pour se préparer à les subir, il faut au contraire détacher notre pensée de la vision des choses douloureuses et fixer nos regards sur les plaisirs. Il faut faire revivre le souvenir des plaisirs du passé et jouir des plaisirs du présent, en reconnaissant combien ces plaisirs du présent sont grands et agréables[2]. Il y a là un exercice spirituel bien déterminé : non plus la vigilance continuelle du stoïcien, s'efforçant d'être

---

1. LUCRÈCE, *De rerum natura*, III, 16 et 30 : « *Moenia mundi ; discedunt, totum uideo per inane geri res... His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas percipit atque horror, quod sic natura tua ui tam manifesta patens ex omni parte retecta est.* » Ce passage de Lucrèce est tout à fait remarquable. D'une part, il montre bien que la physique épicurienne était vraiment un des plaisirs du sage : elle permettait une vision imaginative grandiose de la formation et de la dissolution de l'univers dans l'infinité de l'espace. D'autre part, il met bien en valeur l'un des sentiments les plus fondamentaux de l'expérience humaine, l'*horror* devant l'énigme de la nature. On songe au mot de Goethe, *Faust*, II 6272 : « Le frémissement est la meilleure part de l'homme. Si cher que le monde lui fasse payer cette émotion, c'est rempli de saisissement qu'il ressent dans son cœur la réalité prodigieuse. » *(« Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure, Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure. »)* Concernant les exercices spirituels épicuriens, voir notamment le livre de P.-H. SCHRIJVERS, *Horror ac divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, 1970.

2. I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, pp. 62-63 ; P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, p. 280. Voir CICÉRON, *De finibus*, I, 17, 55 et I, 19, 62 ; *Tuscul.*, III, 15, 32-33.

toujours prêt pour sauvegarder à chaque instant sa liberté morale, mais le choix délibéré, toujours renouvelé, de la détente et de la sérénité, et une gratitude profonde[1] envers la nature et la vie[2] qui, si nous savons les trouver, nous offrent sans cesse le plaisir et la joie. De même, l'exercice spirituel qui consiste à s'efforcer de vivre dans le moment présent est très différent chez les stoïciens et les épicuriens. Chez les premiers, il est tension de l'esprit, éveil constant de la conscience morale ; chez les seconds, il est encore une fois invitation à la détente et à la sérénité : le souci, qui nous déchire vers le futur, nous cache la valeur incomparable du simple fait d'exister : « On ne naît qu'une fois, deux fois cela n'est pas permis ; il est donc nécessaire que nous ne soyons plus, pour toute l'éternité ; mais toi, qui n'est pas maître du lendemain, tu remets encore à demain la joie. La vie pourtant se consume en vain dans ces délais et chacun de nous meurt accablé de soucis[3]. » C'est le fameux vers d'Horace : *carpe diem.* « Pendant que nous parlons, le temps jaloux a fui. Cueille l'aujourd'hui, sans te fier à demain[4] ! » Finalement, chez les épicuriens, c'est le plaisir qui est exercice spirituel : plaisir intellectuel de la contemplation de la nature, pensée du plaisir passé et présent, plaisir enfin de l'amitié. L'amitié[5], dans la communauté épicurienne, a elle

1. *Gnom. Vat.*, § 75 : « Le proverbe qui dit : "Attends la fin d'une longue vie" (pour savoir si elle a été heureuse) est une ingratitude envers les biens passés » ; cf. également § 69 et § 19 : « Celui qui oublie le bien passé est déjà un vieillard ».

2. Cf. E. HOFFMANN, « Epikur », dans M. DESSOIR, *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Wiesbaden, 1925, p. 223 : « L'existence doit d'abord être considérée comme un pur hasard, pour pouvoir ensuite être vécue totalement comme une merveille unique. Il faut d'abord bien réaliser que l'existence, inexorablement, n'a lieu qu'une fois, pour pouvoir ensuite la fêter dans ce qu'elle a d'irremplaçable et d'unique. »

3. *Gnom. Vat.*, § 14, et LUCRÈCE, III, 957-960. Cf. G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, Paris, 1975, pp. 269-283.

4. HORACE, *Odes*, I, 11, 7 : *« Dum loquimur fugerit inuida aetas : carpe diem, quam minimum credula postero »*, et II, 16, 25 : *« Laetus in praesens animus »*.

5. Sur ce thème, cf. W. SCHMID, « Epikur », art. cité, col. 740-755 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, pp. 36-70 ; I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, p. 63 sq. ; G. RODIS-LEWIS, *Épicure...*, *op. cit.*, pp. 362-369.

aussi ses exercices spirituels qui s'accomplissent dans une atmosphère joyeuse et détendue : l'aveu public des fautes[1], la correction fraternelle, liés à l'examen de conscience[2]. Mais surtout l'amitié elle-même est en quelque sorte l'exercice spirituel par excellence : « Chacun devait tendre à créer l'atmosphère où s'épanouissaient les cœurs. Il s'agissait avant tout d'être heureux et l'affection mutuelle, la confiance avec laquelle on se reposait l'un dans l'autre contribuaient plus que tout au bonheur[3]. »

II. APPRENDRE À DIALOGUER

La pratique des exercices spirituels s'enracine probablement dans des traditions qui remontent à des temps immémoriaux[4].

1. Cf. S. SUDHAUS, « Epikur als Beichtvater », dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 14, 1911, p. 647 sq. Le texte fondamental est PHILODÈME, *Péri parrêsias*, A. Olivieri (éd.), Leipzig, 1914 ; cf. I. HADOT, *Seneca..., op. cit.*, p. 63. Cf. M. GIGANTE, « Philodème : Sur la liberté de parole », *Actes du VIII[e] congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1968, pp. 196-217.

2. W. SCHMID, « Epikur », art. cité, col. 741-743.

3. A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, p. 69.

4. Cette préhistoire de l'exercice spirituel est à rechercher tout d'abord dans la tradition des règles de vie et de la parénèse populaire (cf. I. HADOT, *Seneca..., op. cit.*, pp. 10-22). Faut-il remonter plus loin encore et la chercher dans le pythagorisme d'abord, et, au-delà du pythagorisme, dans des traditions magico-religieuses et chamaniques de techniques respiratoires et d'exercices de mémoire ? C'est la théorie soutenue par E.-R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965, pp. 135-174 ; L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 423-425, J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, p. 94 sq. et 108 sq. ; M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 124 sq., et *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963 ; H. JOLY, *Le Renversement platonicien*, Paris, 1974, pp. 67-70. Cela est tout à fait possible. Toutefois je ne développerai pas ici ce thème, tout d'abord en raison de mon incompétence dans le domaine de l'anthropologie préhistorique et dans celui de la Grèce archaïque ; en second lieu, parce qu'il me semble que les problèmes propres à l'histoire du pythagorisme sont extrêmement complexes et qu'une rigoureuse critique des témoignages doit y être observée (beaucoup de ces témoi-

Mais c'est la figure de Socrate qui la fait émerger dans la conscience occidentale, parce que cette figure a été et reste l'appel vivant qui éveille la conscience morale[1]. Il est remarquable que cet appel retentit dans une certaine forme de dialogue.

Dans le dialogue « socratique »[2], la vraie question qui est en jeu n'est pas *ce dont on parle,* mais *celui qui parle* : « Quand on approche Socrate de très près et que l'on entre en dialogue avec lui, même si l'on a commencé d'abord à parler avec lui de tout autre chose, il est nécessaire que l'on ne cesse d'être entraîné par le fil du discours en toutes sortes de détours, jusqu'à ce que l'on en vienne à devoir rendre raison de soi-même, aussi bien quant à la manière dont on vit présentement qu'à celle dont on a vécu son existence passée. Quand on en est arrivé là, Socrate ne vous laissera pas partir avant d'avoir, bien à fond et de la belle manière, soumis tout cela à l'épreuve de son contrôle... Je ne vois aucun mal à ce que l'on me rappelle que j'ai agi ou que j'agis d'une manière qui n'est pas bonne. Celui qui ne fuit pas cela sera nécessairement plus prudent dans le reste de sa vie[3]. » Dans le dialogue « socratique », l'interlocuteur de Socrate n'apprend rien et Socrate n'a pas la prétention de lui enseigner quelque chose : il répète d'ailleurs à qui veut l'en-

---

gnages sont une projection idyllique tardive dans laquelle se reflètent des conceptions stoïciennes et platoniciennes) ; en troisième lieu, parce que les exercices spirituels qui nous intéressent sont précisément des processus mentaux qui n'ont plus rien à voir avec des transes cataleptiques, mais répondent au contraire à un rigoureux besoin de contrôle rationnel, besoin qui émerge pour nous avec la figure de Socrate.

1. Le Socrate historique représente une énigme, probablement insoluble. Mais la figure de Socrate, telle qu'elle est dessinée par Platon, Xénophon et Aristophane est un fait historique bien attesté. Dans toutes les pages qui suivent, c'est à cette figure de Socrate que je me référerai, lorsque je parlerai de Socrate.

2. Par ces guillemets, j'entends souligner le fait qu'il ne s'agit pas là de dialogues authentiquement socratiques, mais de compositions littéraires qui imitent plus ou moins bien les dialogues de Socrate ou dans lesquels la figure de Socrate intervient. En ce sens les dialogues de Platon sont socratiques.

3. PLATON, *Lachès*, 187e 6 (trad. Robin).

tendre que la seule chose qu'il sait, c'est qu'il ne sait rien[1]. Mais comme un taon infatigable[2], Socrate harcèle ses interlocuteurs de questions qui les mettent en question, qui les obligent à faire attention à eux, à prendre souci[3] d'eux-mêmes : « Quoi ! cher ami, tu es athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre pour sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs ; mais quant à ta pensée *(phronesis)*, à ta vérité *(aletheia)*, à ton âme *(psychè)*, qu'il s'agirait d'améliorer, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas[4] ! » La mission de Socrate consiste à inviter ses contemporains à examiner leur conscience, à se soucier de leurs progrès intérieurs : « Je n'ai nul souci de ce dont se soucient la plupart des gens : affaire d'argent, administration des biens, charges de stratège, succès oratoires, magistratures, coalitions, factions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie... mais dans celle où, à chacun de vous en particulier, je ferai le plus grand bien, en essayant de lui persuader *de se préoccuper moins de ce qu'il a que de ce qu'il est*, pour se rendre aussi excellent et raisonnable que possible[5]. » L'Alcibiade du *Banquet* de Platon exprime ainsi l'effet exercé sur lui par le dialogue avec Socrate : « Il me contraint à m'avouer à moi-même que, alors que j'ai tellement de défauts, je persiste à ne point me soucier de moi-même [...]. Il m'a mis plus d'une fois dans un tel état qu'il ne me

1. ARISTOTE, *Sophist. Elenchi*, 183b 8 : « Socrate prenait toujours le rôle de l'interrogateur, non du répondant, car il prétendait ne rien savoir. » PLATON, *Apolog. Socrat.*, 21d 5 : « Je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas. »

2. PLATON, *Apolog. Socrat.*, 30e 5 (trad. Croiset) : « Si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre homme [...] attaché à vous par la volonté du Dieu pour vous stimuler comme un taon stimulerait un cheval. »

3. Prendre souci de soi-même, *Apol. Socrat.*, 29d, 31b, 36c.

4. PLATON, *Apolog. Socrat.*, 29d 5 ; et aussi 30a 6 : « Ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme pour la rendre aussi bonne que possible. »

5. PLATON, *Apolog. Socrat.*, 36c 1.

semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte[1]. »

Le dialogue socratique apparaît donc ainsi comme un exercice spirituel pratiqué en commun qui invite[2] à l'exercice spirituel intérieur, c'est-à-dire à l'examen de conscience, à l'attention à soi, en bref au fameux « Connais-toi toi-même ». Si le sens originel de cette formule est difficile à discerner, il n'en reste pas moins qu'elle invite à un rapport de soi à soi qui constitue le fondement de tout exercice spirituel. Se connaître soi-même, c'est ou bien se connaître comme non sage (c'est-à-dire non comme *sophos,* mais comme *philo-sophos,* comme en marche vers la sagesse), ou bien se connaître en son être essentiel (c'est-à-dire séparer ce qui n'est pas nous de ce qui est nous-mêmes), ou bien se connaître en son véritable état moral c'est-à-dire examiner sa conscience)[3].

Maître du dialogue avec autrui, Socrate paraît être aussi, dans le portrait qu'en tracent Platon et Aristophane, un maître du dialogue avec soi, donc un maître dans la pratique des exercices spirituels. Il nous est présenté comme capable d'une extraordinaire concentration mentale. Il arrive en retard au banquet d'Agathon, parce que, « appliquant son esprit en quelque sorte à lui-même, il était demeuré en arrière[4] ». Et Alcibiade raconte qu'à l'expédition de Potidée, Socrate resta

1. PLATON, *Banquet* (trad. Robin), 215c-216a.

2. De ce point de vue, l'exhortation stoïcienne reste socratique. Plus d'un entretien d'Épictète semble imiter la manière socratique, par exemple, I, 11, 1-40. Épictète fait d'ailleurs l'éloge de la méthode socratique, II, 12, 5-16, mais fait remarquer qu'il n'est plus possible de la pratiquer facilement de son temps (II, 12, 17 et 24) : « De nos jours l'affaire n'offre guère de sécurité, surtout à Rome. » Épictète imagine un philosophe essayant de s'entretenir à la manière de Socrate avec un personnage consulaire et finissant par recevoir un bon coup de poing. Il est vrai que pareille aventure était arrivée à Socrate lui-même, si l'on en croit DIOGÈNE LAËRCE, II, 21.

3. Sur l'histoire de ce thème, cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard,* Paris, t. I-III, 1974-1975.

4. PLATON, *Banquet,* 174d.

debout un jour et une nuit « concentré dans ses pensées[1] ». Dans les *Nuées*, Aristophane semble bien faire allusion lui aussi à ces pratiques socratiques : « Médite à présent et concentre-toi à fond ; par tous les moyens, enroule-toi sur toi-même en te concentrant. Si tu tombes dans quelque impasse, cours vite à un autre point... Ne ramène pas toujours ta pensée sur toi-même, mais laisse ton esprit prendre son essor dans l'air, comme un hanneton qu'un fil retient à la patte[2]. »

1. *Ibid.*, 220c-d.

2. ARISTOPHANE, *Nuées*, 700-706 ; 740-745 ; 761-763 (trad. van Daele modifiée). À vrai dire, le sens de ces vers n'est pas tout à fait clair. On peut les interpréter comme une allusion à des exercices de concentration mentale ; c'est ce que font G. MÉAUTIS, *L'Âme hellénique*, Paris, 1932, p. 183 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1950, 2e éd., pp. 67-73 ; W. SCHMID, « Das Sokratesbild der Wolken », dans *Philologus*, 1948, t. 97, pp. 209-228 ; A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911, pp. 129-175. Les termes *phrontizein* et *ekphrontizein*, employés dans la description d'Aristophane, sont devenus, peut-être sous l'influence d'Aristophane, des termes techniques pour désigner les habitudes de Socrate : cf. PLATON, *Banquet*, 220c (Socrate se tient debout, *phrontizôn ti*), et XÉNOPHON, *Banquet*, VI, 6 (Socrate est surnommé le *phrontistès*). Mais il n'est pas sûr que ce *phrontizein* corresponde, chez Aristophane, à un exercice de méditation se rapportant à soi-même. Tout d'abord, la comparaison avec le hanneton laisse bien entendre que la pensée prend son essor vers des choses « élevées » et, comme le dit Xénophon dans le *Banquet*, se rapporte aux « météores », c'est-à-dire aux choses célestes (cf. Platon, *Apol. Socrat.*, 18b). D'autre part, le Strepsiade des *Nuées phrontizei* sur les expédients qu'il utilisera pour régler une affaire, et non pas sur lui-même. Il s'agit plutôt d'une méthode de recherche (cf. 742 : « divise et examine »). Le détail le plus intéressant me semble être la formule : « Si tu tombes dans quelque impasse, cours vite à un autre point » ; répétée en 743 : « Si tu es embarrassé par quelque idée, lâche-la et passe ; puis la soumettant de nouveau à ton jugement, agite encore la chose et pèse-la bien. » Elle signifie que, lorsqu'on est arrivé à une aporie, il faut reprendre la question à partir d'un nouveau point de départ. Cette méthode est appliquée couramment dans les dialogues de Platon, comme l'a bien montré R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, Paris, 1969 (2e éd.), pp. 84-87, qui cite *Ménon*, 79e ; *Phédon*, 105 b ; *Théétète*, 187a-b ; *Philèbe*, 60 a. Comme le remarque R. Schaerer, p. 86, il s'agit d'un procédé « qui oblige l'esprit à tourner en rond inlassablement à la recherche du vrai ». Peut-être est-ce cet aspect de la méthode qui explique les allusions d'Aristophane aux détours et circuits de la pensée. Quoiqu'il en soit, cette méthode se retrouve chez Aristote (voir les exemples rassemblés dans H. BONITZ, *Index aristotelicus*, Berlin, 1870 [2e éd., Graz, 1955], col. 111, lignes 35 sq.) : « Prenant un autre point de départ, nous

Cette pratique du dialogue avec soi-même qu'est la méditation semble avoir été en honneur chez les disciples de Socrate. On demandait à Antisthène quel profit il avait retiré de la philosophie : « Celui, répondit-il, de pouvoir converser avec moi-même[1]. » Cette intime liaison entre le dialogue avec

---

dirons [...] ». La même méthode se retrouve chez Plotin, par exemple *Enn.*, V, 8, 4, 54 ; V, 8, 13, 24 ; VI, 4, 16, 47. À propos d'Aristote, voir les remarques d'I. DÜRING, « Aristoteles und das platonische Erbe », dans le recueil *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968, pp. 247-248.

1. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 6. Exemples de pratique de ce genre (l'homme antique se parle facilement à lui-même à haute voix) : Pyrrhon, dans DIOGÈNE LAËRCE, IX, 64 : « On avait surpris Pyrrhon en train de se parler à lui-même, on lui demanda pourquoi il faisait cela. Il répondit qu'il s'exerçait *(meletan)* à être bon. » Philon d'Athènes, dans DIOGÈNE LAËRCE, IX, 69 : « Philon se parlait souvent à lui-même ; c'est pourquoi Timon dit de lui : "Ou celui qui, loin des hommes, conversait et parlait avec lui-même, sans souci de la gloire et des disputes, Philon". » Cléanthe, dans DIOGÈNE LAËRCE, VII, 171 : « Cléanthe se faisait souvent à lui-même des reproches à haute voix. Ariston, l'ayant entendu, lui demanda : "À qui fais-tu des reproches ?" Cléanthe répondit : "À un vieillard qui a des cheveux blancs mais pas d'intelligence". » Horace, cf. HORACE, *Sat.*, I, 4, 137 : « Voilà les réflexions que j'agite en moi-même les lèvres serrées » *(« Haec ego mecum compressis agite labris »)*. Épictète, III, 14, 1 : « Homme, si tu es quelqu'un, va te promener seul, converse avec toi-même. » Sur la méditation en promenade, cf. HORACE, *Epist.*, I, 4, 4-5 : « Ou bien vas-tu silencieux et à petits pas à travers les bois salubres, ayant en tête toutes les pensées dignes d'un sage et d'un homme de bien ? » (trad. Villeneuve). Sur les problèmes du dialogue intérieur ou extérieur avec soi-même, cf. F. LEO, « Der Monolog im Drama », dans *Abhandlungen der Götting. Gesellschaft der Wissenschaft.*, N.F. X, 5, Berlin, 1908 ; W. SCHADEWALT, *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie*, Berlin, 1926 ; F. DIRLMEIER, « Vom Monolog der Dichtung zum "inneren" Logos bei Platon und Aristoteles », dans *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg, 1970, pp. 142-154 ; G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, t. I, Bern, 1949, pp. 86, 94, 363, 380, 426, 450, 468. Concernant la préhistoire de cet exercice, on remarquera HOMÈRE, *Odyssée*, XX, 18-23 : « Frappant sa poitrine, il gourmandait son cœur : "Patience mon cœur ! C'est chiennerie bien pire qu'il fallait supporter le jour que le Cyclope en fureur dévorait mes braves compagnons !" C'est ainsi qu'il parlait s'adressant à son cœur ; son âme résistait, ancrée dans l'endurance. » Ce texte est cité par PLATON, *République*, 441 b (trad. Chambry) : « Dans ce passage, Homère a manifestement représenté comme deux choses différentes dont l'une gourmande l'autre, la raison qui a réfléchi sur le meilleur et sur le pire, et la colère qui est déraisonnable », et *Phédon*, 94d-e. Cf. plus haut n. 5-6, p. 30, et 1-2, p. 31.

autrui et le dialogue avec soi a une signification profonde. Seul celui qui est capable d'une vraie rencontre avec autrui est capable d'une rencontre authentique avec lui-même et l'inverse est également vrai. Le dialogue n'est vraiment dialogue que dans la présence à autrui et à soi-même. De ce point de vue, tout exercice spirituel est dialogique, dans la mesure où il est exercice de présence authentique, à soi et aux autres[1].

La frontière entre le dialogue « socratique » et le dialogue « platonicien » est impossible à délimiter. Mais le dialogue platonicien reste toujours « socratique » d'inspiration, parce qu'il est un exercice intellectuel et finalement « spirituel ». Cette caractéristique du dialogue platonicien demande à être soulignée.

Les dialogues platoniciens sont des exercices modèles. Modèles, puisque ce ne sont pas des sténographies de dialogues réels, mais des compositions littéraires qui imaginent un dialogue idéal. Exercices, précisément parce que sont des dialogues : nous avons déjà entrevu, à propos de Socrate, le caractère dialogique de tout exercice spirituel. Un dialogue est un itinéraire de pensée dont le chemin est tracé par l'accord, constamment maintenu, entre un interrogateur et un répondant. Opposant sa méthode à celle des éristiques, Platon souligne fortement ce point : « Lorsque deux amis, comme toi et moi, sont en humeur de causer, il faut en user d'une manière plus douce et plus dialectique. "Plus dialectique" signifie, me semble-t-il, que non seulement on fait des réponses vraies, mais que l'on ne fonde sa réponse que sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même[2]. » La dimension de l'interlocuteur est donc capitale. Elle empêche le dialogue d'être un exposé théorique et dogmatique et le contraint à être un exercice concret et pratique, parce que, précisément, il ne s'agit pas d'exposer une doctrine, mais de conduire un interlocuteur à

---

1. Ainsi, selon PORPHYRE, *Vita Plotini*, 8, 19 : « Plotin était en même temps présent à lui-même et aux autres. »

2. PLATON, *Ménon*, 75c-d.

certaine attitude mentale déterminée : c'est un combat, amical, mais réel. Remarquons-le, c'est ce qui se passe dans tout exercice spirituel ; il faut se faire changer soi-même de point de vue, d'attitude, de conviction, donc dialoguer avec soi-même, donc, lutter avec soi-même. C'est pourquoi les méthodes du dialogue platonicien présentent, dans cette perspective, un intérêt capital : « Quoi qu'on en ait dit, la pensée platonicienne ne ressemble point à la colombe légère à qui rien ne coûte de quitter le sol pour s'envoler dans l'espace pur de l'utopie... La colombe, à tout instant, doit se débattre contre l'âme du répondant, remplie de plomb. Chaque élévation est conquise[1]. » Pour vaincre dans cette lutte, il ne suffit pas d'exposer la vérité, il ne suffit même pas de la démontrer, il faut persuader, donc utiliser la psychagogie, l'art de séduire les âmes ; et encore, non seulement la rhétorique qui cherche à persuader, pour ainsi dire, de loin, par un discours continu, mais surtout la dialectique, qui exige, à chaque moment, l'accord explicite de l'interlocuteur. La dialectique doit donc choisir habilement une voie détournée, mieux encore, une série de voies apparemment divergentes, mais pourtant convergentes[2], pour mener l'interlocuteur à découvrir les contradictions de sa propre position ou à admettre une conclusion imprévue. Les circuits, détours, divisions sans fin, digressions, subtilités, qui déroutent le moderne lecteur des Dialogues sont destinés à faire parcourir un certain chemin à l'interlocuteur et au lecteur antiques. Grâce à eux, « on frotte avec beaucoup d'effort les uns contre les autres, noms, définitions, visions et sensations », « on fréquente longuement les questions », « on vit avec elles »[3] jusqu'à ce que jaillisse la

1. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, pp. 337-338.

2. Cf. plus haut, n. 2, p. 42. R. SCHAERER, *La Question platonicienne, op. cit.*, pp. 84-87, montre bien toute la signification de cette méthode platonicienne.

3. PLATON, *Lettre* VII, 344 b et 341c-d. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, op. cit.*, p. 8 ; R. SCHAERER, *La Question platonicienne, op. cit.*, p. 86. Ces deux ouvrages sont d'une très grande importance dans la perspective où nous nous plaçons.

lumière. On s'exerce donc patiemment : « La mesure de discussions comme celles-ci, c'est la vie entière, pour des gens sensés[1]. » Ce qui compte, ce n'est pas la solution d'un problème particulier, mais c'est le chemin parcouru pour y parvenir, chemin dans lequel l'interlocuteur, le disciple, le lecteur, forment leur pensée, la rendent plus apte à découvrir par elle-même la vérité (« le dialogue veut former plutôt qu'informer[2] ») : « Dans les classes où l'on apprend à lire, quand on demande à l'élève de quelles lettres est fait tel ou tel mot, ne le fait-on ainsi chercher que pour l'amener à résoudre un problème particulier ou bien pour le rendre plus apte à résoudre tous les problèmes possibles de grammaire ? – Tous les problèmes possibles évidemment. – Que dirons-nous alors de notre enquête au sujet du "politique" ? Est-ce directement par intérêt pour elle que nous nous la sommes imposée ou bien est-ce pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets possibles ? – Ici encore évidemment c'est pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets possibles[3]. » Le sujet du dialogue compte donc moins que la méthode qui y est appliquée, la solution du problème a moins de prix que le chemin parcouru en commun pour le résoudre. Il ne s'agit pas de trouver le premier et le plus vite la solution, mais de s'exercer de la manière la plus efficace possible dans la mise en œuvre d'une méthode : « Quant à la solution du problème posé, la trouver de la façon la plus aisée et la plus prompte possible ne doit être qu'une préoccupation secondaire et non une fin première, si nous en croyons la raison qui nous prescrit d'accorder bien plutôt notre estime et le tout premier rang à la méthode qui enseigne à diviser par espèces et lors même qu'un

1. PLATON, *République*, 450b.

2. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 3, qui cite le texte du *Politique*, 285-286 pour justifier cette affirmation. Cf. également les pages 162-163 du même ouvrage. R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, *op. cit.*, p. 216.

3. PLATON, *Politique*, 285 c-d (trad. Diès).

discours serait très long de la poursuivre résolument s'il doit rendre plus inventif celui qui l'écoute[1]. »

Exercice dialectique, le dialogue platonicien correspond exactement à un exercice spirituel, pour deux raisons. Tout d'abord, il conduit, discrètement, mais réellement, l'interlocuteur (et le lecteur) à la conversion. En effet, le dialogue n'est possible que si l'interlocuteur veut vraiment dialoguer, c'est-à-dire s'il veut réellement trouver la vérité, s'il veut, du fond de son âme, le Bien, s'il accepte de se soumettre aux exigences rationnelles du Logos[2]. Son acte de foi doit répondre à celui de Socrate : « C'est parce que j'ai foi en sa vérité que je suis résolu à chercher avec toi ce qu'est la vertu[3]. » L'effort dialectique est en fait une montée en commun vers la vérité et vers le Bien « que toute âme désire[4] ». D'autre part, aux yeux de Platon, tout exercice dialectique, précisément parce qu'il est soumission aux exigences du Logos, exercice de la pensée pure, détourne l'âme du sensible et lui permet de se convertir vers le Bien[5]. C'est un itinéraire de l'esprit vers le divin.

---

1. *Ibid.*, 286d. Comme le note R. SCHAERER, *La Question platonicienne, op. cit.*, p. 87 : « La définition n'est rien par elle-même ; tout est dans le chemin parcouru pour l'atteindre ; l'interlocuteur y acquiert plus de pénétration d'esprit (*Sophiste*, 227a-b), plus de confiance (*Théétète*, 187b), plus d'habileté en toutes choses (*Politique*, 285d sq.) ; son âme s'y purifie en rejetant les opinions qui fermaient les voies de l'enseignement (*Sophiste*, 230b-c). Mais quels que soient les mots qu'on emploie pour désigner ce progrès dialectique, c'est toujours dans l'âme de l'interlocuteur – et partant, dans l'âme du lecteur intelligent – qu'il s'accomplit. »

2. Cf. R. SCHAERER, *La Question platonicienne, op. cit.*, pp. 38-44. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, op. cit.*, pp. 79-80, 292 et 341 : « La *République* résoud le problème de la justice et de ses avantages. En même temps et en cela même elle exhorte à la Justice. » Sur le caractère protreptique des dialogues, cf. K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, 1959, et *Platone come scrittore filosofico*, Naples, 1984.

3. PLATON, *Ménon*, 81e.

4. PLATON, *République*, 505d.

5. L'exercice dialectique, en dégageant la pensée des illusions des sens, réalise cet apprentissage de la mort dont nous allons parler : cf. PLATON, *Phédon*, 83 a.

III. APPRENDRE À MOURIR

Il y a une mystérieuse liaison entre le langage et la mort. Ce fut l'un des thèmes favoris de la pensée du regretté Brice Parain : « Le langage ne se développe que sur la mort des individus[1]. » C'est que le Logos représente une exigence de rationalité universelle – suppose un monde de normes immuables – qui s'oppose au perpétuel devenir et aux appétits changeants de la vie corporelle individuelle. Dans ce conflit, celui qui reste fidèle au Logos risque de perdre la vie. Ce fut l'histoire de Socrate. Socrate est mort par fidélité au Logos.

La mort de Socrate est l'événement radical qui fonde le platonisme. L'essence du platonisme ne consiste-t-elle pas en effet dans l'affirmation que c'est le Bien qui est la raison dernière des êtres ? Comme le dit un néoplatonicien du IVe siècle : « Si tous les êtres ne sont des êtres que par la bonté et s'ils participent au Bien, il faut que le principe premier soit un bien qui transcende l'être. En voici une preuve éminente : les âmes de valeur *méprisent l'être à cause du Bien,* lorsqu'elles se portent spontanément au danger pour leur patrie, pour ceux qu'ils aiment ou pour la Vertu[2]. » Socrate s'est exposé à la mort pour la vertu. Il a préféré mourir plutôt que de renoncer aux exigences de sa conscience[3] ; il a donc préféré le Bien à l'être, il a préféré la conscience et la pensée à la vie de son corps. Ce choix est précisément le choix philosophique fondamental et l'on peut donc dire que la philosophie est exercice et apprentissage de la mort, s'il est vrai qu'elle soumet le vouloir vivre du corps aux exigences supérieures de la pensée. « Ainsi donc, dit

1. B. PARAIN, « Le Langage et l'existence », dans le recueil collectif *L'Existence*, Paris, 1945, p. 173. Les romans de B. Parain essaient de faire entendre cette relation entre le langage et la mort, notamment *La Mort de Socrate*, Paris, 1950.

2. SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, V, 3 (trad. Rochefort modifiée).

3. PLATON, *Apol. Socrat.*, 28b-30b.

le Socrate du *Phédon*, il est bien vrai que ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir et que l'idée d'être mort est pour eux, moins que pour personne au monde, objet d'effroi[1]. » La mort, dont il est ici question, est une séparation spirituelle entre l'âme et le corps : « Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles autant que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps, comme si elle l'était de ses liens[2]. » Tel est l'exercice spirituel platonicien. Mais il faut bien le comprendre, et notamment ne pas le séparer de la mort philosophique de Socrate dont la présence domine tout le *Phédon*. La séparation entre l'âme et le corps dont il est ici question, qu'elle qu'ait été sa préhistoire, n'a absolument plus rien à voir avec un état de transe ou de catalepsie, dans lequel le corps perdrait conscience et grâce auquel l'âme serait dans un état de voyance surnaturelle[3]. Tous les développements du *Phédon* qui précèdent et qui suivent notre passage montrent bien qu'il s'agit pour l'âme de se délivrer, de se dépouiller des passions liées aux sens corporels, pour acquérir l'indépendance de la pensée[4]. En fait, on se représentera mieux cet exercice spirituel en le comprenant comme un effort pour se libérer du point de vue partial et passionnel, lié au corps et aux sens, et pour s'élever au point de vue universel et normatif de la pensée, pour se soumettre aux exigences du Logos et à la norme du Bien. S'exercer à mourir, c'est s'exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la

1. PLATON, *Phédon*, 67e (trad. Robin) ; voir aussi 64a et 80e.

2. PLATON, *Phédon*, 67c (remarquer le verbe « l'habituer » qui suppose un exercice).

3. Cf. plus haut. n. 4, p. 38.

4. Cf. PLATON, *Phédon*, 65e, 66c, 79c, 81b, 83b-d, 84a : « L'âme philosophique met les passions au calme, s'attache aux pas du raisonnement et ne cesse d'être présente en lui ; elle prend le vrai, le divin, ce qui n'est pas objet d'opinion, pour spectacle et aussi pour aliment… »

perspective de l'universalité et de l'objectivité. Évidemment, un tel exercice suppose une concentration de la pensée sur elle-même, un effort de méditation, un dialogue intérieur. Platon y fait allusion dans la *République*, encore une fois à propos de la tyrannie des passions individuelles. Cette tyrannie du désir se révèle, nous dit-il, tout particulièrement dans le rêve : « La partie sauvage de notre être… n'hésite pas à essayer en pensée de violer sa mère ou tout autre, quel qu'il soit, homme, dieu, animal ; il n'est ni meurtre dont elle ne se souille, ni aliment dont elle s'abstienne ; bref, il n'est pas de folie ni d'impudeur qu'elle s'interdise[1]. » Pour se libérer de cette tyrannie, on recourra à un exercice spirituel du même type que celui qui a été décrit dans le *Phédon* : « Ne se livrer au sommeil qu'après avoir éveillé la partie raisonnable de notre être et l'avoir nourrie de belles pensées et de belles recherches, en se concentrant soi-même sur soi-même, après avoir aussi calmé la partie appétitive de notre être… et adouci la partie irascible ; après avoir donc apaisé ces deux dernières et stimulé la première, dans laquelle réside la pensée, c'est alors que l'âme atteint le mieux la vérité[2]. »

Que l'on nous permette ici une courte digression. Présenter la philosophie comme un « exercice de la mort » était une décision d'une extrême importance. L'interlocuteur de Socrate dans le *Phédon* le fait remarquer immédiatement : cela prête plutôt à rire et les profanes auront bien raison de traiter les philosophes de « gens qui réclament la mort » et qui, s'ils sont mis à mort, auront bien mérité leur sort[3]. Pourtant, pour qui prend la philosophie au sérieux, cette formule platonicienne est d'une vérité très profonde : elle a d'ailleurs eu un immense écho dans la philosophie occidentale ; même des adversaires du platonisme, comme Épicure et Heidegger, l'ont reprise. En

1. PLATON, *République*, 571c (trad. Chambry).
2. *Ibid.*, 571d-572a.
3. PLATON, *Phédon*, 64a-b. Allusion probable aux *Nuées* d'Aristophane (103 et 504).

face de cette formule, tous les bavardages philosophiques, d'autrefois et d'aujourd'hui, paraissent bien vides. « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement[1]. » Seuls s'y aventurent les philosophes ; sous leurs représentations diverses de la mort, on retrouve une vertu unique : la lucidité. Pour Platon, l'arrachement à la vie sensible ne peut effrayer celui qui a déjà goûté à l'immortalité de la pensée. Pour l'épicurien, la pensée de la mort est conscience de la finitude de l'existence et celle-ci donne un prix infini à chaque instant ; chaque moment de la vie surgit chargé d'une valeur incommensurable : « Tiens que chaque jour qui luit sera pour toi le dernier : c'est avec gratitude alors que tu recevras chaque heure inespérée[2]. » Le stoïcien trouvera dans cet apprentissage de la mort l'apprentissage de la liberté. Comme le dit Montaigne, plagiant Sénèque, dans l'un de ses plus célèbres essais (« Que philosopher c'est apprendre à mourir ») : « Qui a appris à mourir, il a désappris à servir[3]. » La pensée de la mort transforme le ton et le niveau de la vie intérieure : « Que la mort soit devant tes yeux chaque jour, dit Épictète, et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif[4]. » Ce thème philosophique rejoint celui de la valeur infinie du moment présent qu'il faut vivre à la fois comme s'il était le premier et le dernier[5]. Pour Heidegger encore, la philosophie est « exercice de la mort » : l'authenticité

1. La Rochefoucauld, *Maximes*, § 26.

2. Horace, *Epist.*, I, 4, 13-14 : « *Omnem crede diem tibi diluxisse supremum ; grata superueniet quae non sperabitur hora.* » On retrouve ici une fois de plus le thème épicurien de la gratitude ; cf. plus haut, n. 4, p. 34 et n. 1, p. 37.

3. Montaigne, *Essais*, A. Thibaudet (éd.), Paris, 1953, p. 110. Cf. Sénèque, *Epist.*, 26, 8 : « *Interim commodabit Epicurus qui ait : "Meditare mortem" uel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus : "Egregia res est mortem condiscere"... Meditare mortem : qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, seruire dedidicit.* » On voit que le stoïcien Sénèque emprunte la maxime « *Meditare mortem* » à Épicure.

4. Épictète, *Manuel*, § 21. Marc Aurèle, II, 11 : « Agir, parler, penser toujours, comme quelqu'un qui peut sur l'heure sortir de la vie. »

5. Cf. plus haut, n. 3, p. 27, et n. 3-4, p. 37.

de l'existence réside dans l'anticipation lucide de la mort. À chacun de choisir entre la lucidité et le divertissement[1].

Pour Platon, l'exercice de la mort est un exercice spirituel qui consiste à changer de perspective, à passer d'une vision des choses dominée par les passions individuelles à une représentation du monde gouvernée par l'universalité et l'objectivité de la pensée. C'est une conversion *(metastrophè)* qui se réalise avec la totalité de l'âme[2]. Dans cette perspective de la pensée pure, les choses « humaines, trop humaines » paraissent bien petites. C'est là un thème fondamental des exercices spirituels platoniciens. Grâce à lui on gardera la sérénité dans le malheur : « La loi rationnelle dit qu'il n'y a rien de plus beau que de conserver le plus de calme possible dans le malheur et de ne pas se révolter, parce qu'on ne sait pas ce qu'il y a de bon et de mauvais dans ces sortes d'accidents, qu'on ne gagne rien pour la suite à s'indigner, qu'*aucune des choses humaines ne mérite qu'on y attache beaucoup d'importance* et que ce qui devrait venir le plus vite possible à notre secours dans ces circonstances en est empêché par le chagrin. – De quoi veux-tu parler ? demanda-t-il. – De la réflexion sur ce qui nous est arrivé, répondis-je. Ici comme au jeu de dés, il faut contre les coups

1. Cf. A. DE WAELHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, pp. 135-151. Cf. surtout M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 53, p. 260 sq., où, comme le remarque avec raison R. BRAGUE, dans le compte rendu qu'il a donné du présent ouvrage dans les *Études philosophiques*, 1982, Heidegger « prend soin de distinguer l'Être-pour-la-mort de la *meditatio mortis* ». Il est bien vrai que l'Être-pour-la-mort heideggérien ne prend tout son sens précisément que dans la perspective propre à Heidegger ; il n'en reste pas moins que l'on est en présence d'une pensée qui fait de l'anticipation ou devancement de la mort une condition de l'existence authentique. Rappelons que, dans la philosophie platonicienne, il ne s'agit pas seulement de penser la mort, mais de pratiquer un exercice de la mort qui est en fait un exercice de la vie.

2. PLATON, *République*, 525c 5 et 532b 8 : « Avec la totalité de l'âme », cf. *ibid.*, 518c : « Comme un œil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps, la faculté d'apprendre doit être détournée, avec l'âme tout entière, des choses périssables, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de supporter la vue de ce qui est [...]. L'éducation est l'art de tourner cet œil de l'âme. »

du sort rétablir sa position par les moyens que la raison démontre être les meilleurs... Il faut habituer son âme à venir au plus vite guérir ce qui est malade, relever ce qui est tombé et à supprimer les lamentations par l'application du remède[1]. » Cet exercice spirituel, pourrait-on dire, est déjà stoïcien[2], puisque nous y voyons l'utilisation de principes et de maximes destinés à « habituer l'âme » et à la libérer des passions. Parmi ces maximes, celle qui affirme la petitesse des choses humaines joue un rôle important. Mais, précisément, elle n'est que la conséquence du mouvement, décrit dans le *Phédon*, par lequel l'âme s'élève au plan de la pensée pure, c'est-à-dire de l'individualité à l'universalité. Dans le texte que nous allons maintenant citer, nous trouvons très clairement liés ensemble l'idée de la petitesse des choses humaines, le mépris de la mort et la vision universelle propre à la pensée pure : « Un autre point à examiner, si l'on veut discerner les natures philosophiques de celles qui ne le sont pas, c'est que l'âme ne recèle aucune bassesse, la petitesse d'esprit étant incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser *l'ensemble et l'universalité* du divin et de l'humain... Mais l'âme à laquelle appartiennent l'élévation de pensée et la *contemplation de la totalité* du temps et de l'être, crois-tu qu'elle fasse grand cas de la vie humaine ?... Un tel homme ne regardera donc pas la mort comme une chose à craindre[3]. » L'« exercice de la mort » est donc lié ici à la contemplation de la totalité, à l'élévation de la pensée, passant de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle, c'est-à-dire à l'exercice de la pensée pure. Cette caractéristique du philosophe reçoit ici pour la première fois un nom qu'elle gardera dans toute la tradition antique : la grandeur d'âme[4]. La grandeur

1. PLATON, *République*, 604b-d.

2. Faut-il dire que cet exercice est *déjà* stoïcien ou que les exercices stoïciens sont *encore* platoniciens ? Il y a là un problème de perspective historique sur lequel j'espère revenir un jour.

3. PLATON, *République*, 486a, cité par MARC AURÈLE, *Pensées*, VII, 35.

4. Cf. I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, pp. 115-117 et 128-130.

d'âme est le fruit de l'universalité de la pensée. Tout le travail spéculatif et contemplatif du philosophe devient ainsi exercice spirituel dans la mesure où, élevant la pensée jusqu'à la perspective du Tout, il la libère des illusions de l'individualité (« Sortir de la durée. [...] S'éterniser en se dépassant », dit G. Friedmann).

Dans cette perspective, la physique elle-même devient un exercice spirituel qui peut, précisons-le, se situer à trois niveaux. Tout d'abord la physique peut être une activité contemplative qui trouve sa fin en elle-même et procure à l'âme, en la délivrant des soucis quotidiens, la joie et la sérénité. C'est l'esprit de la physique aristotélicienne : « La nature réserve à qui étudie ses productions de merveilleuses jouissances, pourvu qu'on soit capable de remonter aux causes et qu'on soit vraiment philosophe[1]. » Dans cette contemplation de la nature, l'épicurien Lucrèce, nous l'avons vu, trouvait « une divine volupté [2] ». Pour le stoïcien Épictète, le sens de notre existence réside dans cette contemplation : nous avons été mis au monde pour contempler les œuvres divines et il ne faut pas mourir sans avoir vu ces merveilles et avoir vécu en harmonie avec la nature[3]. Évidemment la précision scientifique de cette contemplation de la nature est très variable d'une philosophie à l'autre ; il y a loin de la physique aristotélicienne au sentiment de la nature que l'on trouve par exemple

1. ARISTOTE, *De part. animal.*, 645a (trad. P. Louis).
2. Cf. plus haut, n. 1, p. 36.
3. ÉPICTÈTE, I, 6, 19 : « L'homme, au contraire, Dieu l'a introduit ici-bas pour le contempler, lui et ses œuvres, et non seulement pour les contempler, mais encore pour les interpréter... La nature aboutit pour nous à la contemplation, à l'intelligence, à une vie en harmonie avec la nature. Veillez donc à ne pas mourir sans avoir contemplé toutes ces réalités. Vous voyagez bien jusqu'à Olympie pour voir l'œuvre de Phidias et vous pensez tous que c'est un malheur de mourir sans avoir vu pareil spectacle. Or, là où il n'est pas nécessaire de voyager, quand vous avez chez vous et sous vos yeux les œuvres d'art, vous n'aurez donc pas le désir de les contempler et de les comprendre ? Ne sentirez-vous donc pas qui vous êtes, pourquoi vous êtes nés, quelle est la signification du spectacle auquel vous avez été admis ? »

chez Philon d'Alexandrie et chez Plutarque. Mais il est intéressant de remarquer comment ces deux derniers auteurs parlent avec enthousiasme de leur physique imaginative. « Ceux qui pratiquent la sagesse, nous dit Philon, contemplent d'une manière excellente la nature et tout ce qu'elle contient ; ils scrutent la terre, la mer, l'air, le ciel avec tous leurs habitants ; ils se joignent par la pensée à la lune, au soleil, aux autres astres, errants et fixes, dans leurs évolutions et si, par le corps, ils sont fixés en bas à la terre, ils munissent d'ailes leurs âmes afin de marcher sur l'éther et de contempler les puissances qui habitent là-bas, comme il convient à de vrais citoyens du monde. Ainsi remplis de parfaite excellence, habitués à ne pas tenir compte des maux du corps et des choses extérieures [...] il va de soi que de tels hommes, dans la jouissance de leurs vertus, fassent de toute leur vie une fête[1]. » Ces derniers mots sont une allusien a un aphorisme de Diogène le cynique que nous retrouvons cité par Plutarque : « Un homme de bien ne célèbre-t-il pas une fête chaque jour ? » « Et une fête splendide, continue Plutarque, si nous sommes vertueux. Le monde est le plus sacré et le plus divin de tous les temples. L'homme y est introduit par sa naissance pour être le spectateur, non de statues artificielles et inanimées, mais de ces images sensibles des essences intelligibles [...] que sont le soleil, la lune, les étoiles, les fleuves dont l'eau coule toujours nouvelle et la terre qui fait croître la nourriture des plantes et des animaux. Une vie qui est initiation à ces mystères et révélation parfaite, doit être remplie de sérénité et de joie[2]. »

Mais cet exercice spirituel de la physique peut aussi prendre la forme d'un « survol » imaginatif, qui fait regarder les choses

1. PHILON, *Special. Leg.*, II, §§ 44-45 (trad. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, 1949, p. 566, où l'on trouvera d'autres textes de Philon sur la contemplation du monde).

2. PLUTARQUE, *De tranquill. animae*, § 20, 477c (trad. Dumortier-Defradas, légèrement modifiée).

humaines comme de peu d'importance[1]. On trouve ce thème chez Marc Aurèle : « Suppose que tu sois tout à coup dans les hauteurs et que tu contemples de là-haut les choses humaines et leur diversité, comme tu les mépriserais lorsque tu verrais du même coup d'œil l'immense espace peuplé des êtres de l'air et de l'éther[2]. » Ce thème se retrouve chez Sénèque : « L'âme atteint à la plénitude du bonheur quand, ayant foulé aux pieds tout ce qui est mal, elle gagne les hauteurs et pénètre jusque dans les replis les plus intimes de la nature. C'est alors, quand elle erre au milieu des astres, qu'il lui plaît de se rire des dallages des riches [...]. Mais tout ce luxe des riches, l'âme ne peut les mépriser avant d'avoir fait le tour du monde, jeté du haut du ciel un regard dédaigneux sur l'étroite terre et s'être dit : « C'est donc là ce point que tant de peuples se partagent par le fer et par le feu ? Combien risibles les frontières que les hommes mettent entre eux[3] ! »

On reconnaîtra un troisième degré de cet exercice spirituel dans la vision de la totalité, dans l'élévation de la pensée au niveau de la pensée universelle ; nous sommes ici plus proches du thème platonicien qui nous a servi de point de départ : « Ne plus te borner, écrit Marc Aurèle, à co-respirer l'air qui t'entoure, mais désormais co-penser avec la pensée qui englobe toutes choses. Car la force de la pensée n'est pas moins répandue partout, ne s'insinue pas moins en tout être capable de la laisser pénétrer, que l'air en celui qui est capable de le respirer... Un immense champ libre s'ouvrira devant toi, car tu embrasses par la pensée la totalité de l'univers, tu parcours l'éternité de la durée[4]. » C'est évidemment à ce niveau que l'on peut dire que l'on meurt à son individualité pour accéder à la

1. Sur ce thème, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.*, t. II, pp. 441-457 ; P. COURCELLE, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, pp. 355-372.

2. MARC AURÈLE, XII, 24, 3 ; cf. aussi IX, 30, 1 : « Contempler d'en haut. »

3. SÉNÈQUE, *Quaest. Natur.*, I, praef. 7-13 (trad. Oltramare).

4. MARC AURÈLE, VIII, 54 et IX 32.

fois à l'intériorité de la conscience et à l'universalité de la pensée du Tout : « Tu étais déjà le Tout, écrit Plotin, mais parce que quelque chose s'est ajouté à toi en plus du Tout, tu es devenu moindre que le Tout par cette addition même. Cette addition n'avait rien de positif (qu'ajouterait-on en effet à ce qui est Tout ?), elle était toute négative. En devenant quelqu'un, on n'est plus le Tout, on lui ajoute une négation. Et cela dure jusqu'à ce que l'on écarte cette négation. Tu t'agrandis donc en rejetant tout ce qui est autre que le Tout : si tu rejettes cela, le Tout te sera présent... Il n'a pas besoin de venir pour être présent. S'il n'est pas présent, c'est que tu t'es éloigné de Lui. S'éloigner, ce n'est pas le quitter pour aller ailleurs, car il est là ; mais c'est, alors qu'il est présent, se détourner de Lui[1]. »

Avec Plotin, revenons au platonisme. La tradition platonicienne a été fidèle aux exercices spirituels de Platon. On peut seulement préciser que, dans le néoplatonisme, la notion de progrès spirituel joue un rôle beaucoup plus explicite que chez Platon lui-même. Les étapes du progrès spirituel correspondent à des degrés de vertu dont la hiérarchie est décrite dans plusieurs textes néoplatoniciens[2] et sert de cadre notamment à la *Vie de Proclus* par Marinus[3]. L'éditeur des écrits de Plotin, Porphyre, a classé systématiquement les œuvres de son maître selon les étapes de ce progrès spirituel : purification de l'âme par le détachement du corps, puis connaissance et dépasse-

1. PLOTIN, *Enn.*, VI, 5, 12, 19.

2. *Ibid.*, I, 2 ; PORPHYRE, *Sententiae*, § 32 ; MACROBE, *In Somn. Scipionis*, I, 8, 3-11 ; OLYMPIODORE, *In Phaed.*, pp. 23, 25 sq. et 45, 14 sq. Cf. aussi I. HADOT, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 152 sq. Sur ce thème, cf. O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Athènes, 1928, et le compte rendu de cet ouvrage par W. THEILER, dans *Gnomon*, t. V, 1929, pp. 307-317. Ce thème a joué un rôle capital dans la systématisation de la mystique chrétienne, cf. H. VAN LIESHOUT, *La Théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la* Somme théologique *de saint Thomas*, Fribourg (Suisse), 1926, et les textes cités par P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Paris, 1934, pp. 248-250.

3. MARINUS, *Vita Procli*, §§ 14, 18, 21, 22, 24, 28.

ment du monde sensible, enfin conversion vers l'Intellect et vers l'Un[1].

La réalisation de ce progrès spirituel exige donc des exercices. Porphyre résume assez bien la tradition platonicienne en disant que l'on doit s'adonner à deux exercices *(meletai)* : d'une part, écarter la pensée de tout ce qui est mortel et charnel, d'autre part, se retourner vers l'activité de l'Intellect[2]. Dans le néoplatonisme, le premier exercice comporte des aspects fortement ascétiques au sens moderne du mot, notamment un régime végétarien. Dans le même contexte, Porphyre insiste fortement sur l'importance des exercices spirituels : la contemplation *(theoria)* qui apporte le bonheur ne consiste pas seulement dans une accumulation de discours et d'enseignements abstraits, même s'ils portent sur les êtres véritables, mais il faut y ajouter un effort pour que ces enseignements deviennent en nous « nature et vie[3] ».

L'importance des exercices spirituels dans la philosophie de Plotin est capitale. Le meilleur exemple se trouvera peut-être dans la manière dont Plotin définit l'essence de l'âme et son immatérialité. Si l'on doute de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, c'est que l'on est habitué à voir l'âme remplie de désirs irrationnels, de sentiments violents et de passions. « Mais si l'on veut connaître l'essence d'une chose, il faut l'examiner en la considérant à l'état pur, car toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de cette chose. Examine-la donc en lui enlevant ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt *enlève toi-même tes taches et examine-toi* et tu auras foi dans ton immortalité[4]. » « Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir

1. Cf. P. HADOT, « La métaphysique de Porphyre », dans le recueil *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, Fondation Hardt, Genève, 1966, pp. 127-129.

2. PORPHYRE, *De abstin.*, I, § 30.

3. *Ibid.*, I, § 29 *(physiôsis kai zôè)*.

4. PLOTIN, *Enn.*, IV, 7, 10, 27 sq. (trad. Bréhier légèrement modifiée).

belle : il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu [...]. Si tu es devenu cela [...] n'ayant plus intérieurement quelque chose d'étranger qui soit mélangé à toi [...] si tu te vois devenu ainsi [...] regarde en tendant ton regard. Car seul un tel œil peut contempler la Beauté[1]. » Nous voyons ici la démonstration de l'immatérialité de l'âme se muer en expérience. Seul celui qui se libère et se purifie des passions – qui cachent la véritable réalité de l'âme –, peut comprendre que l'âme est immatérielle et immortelle. Ici la connaissance *est* exercice spirituel[2]. Seul celui qui opère la purification morale peut comprendre. C'est encore aux exercices spirituels qu'il faudra recourir pour connaître non plus l'âme, mais l'Intellect[3] et surtout l'Un principe de toutes choses. Dans ce dernier cas, Plotin distingue nettement entre l'« enseignement » qui parle, d'une manière extérieure, de son objet et le « chemin » qui mène réellement à la connaissance concrète du Bien : « Nous donnent un *enseignement* à son sujet, les analogies, les négations, la connaissance des choses qui viennent de lui, *nous mènent à lui*, les purifications, les vertus, les mises en ordres intérieures, l'ascension dans le monde intelligible...[4] » Nombreuses sont les pages de Plotin qui décrivent de tels exer-

1. *Ibid.*, I, 6, 9, 7.

2. Si l'on compare ceci avec ce que nous avons dit plus haut de l'« exercice de la mort », on voit que l'esprit du platonisme est précisément de faire de la connaissance un exercice spirituel. Pour connaître, il faut se transformer soi-même.

3. Par exemple, *Enn.*, V, 8, 11, 1-39. Cette connaissance expérimentale de l'Intellect rejoint certains aspects de la tradition aristotélicienne, comme l'a montré Ph. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness : Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haye, 1963.

4. PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 36, 6.

cices spirituels qui n'ont pas seulement pour fin de connaître le Bien, mais de devenir identique avec lui en un éclatement total de l'individualité. Il faut éviter de penser à une forme déterminée[1], dépouiller l'âme de toute forme particulière[2], écarter toutes choses[3]. Alors s'opère, dans un éclair fugitif, la métamorphose du moi : « Le voyant alors ne voit plus son objet, car, dans cet instant-là, il ne s'en distingue plus ; il ne se représente plus deux choses, mais *il est en quelque sorte devenu autre*, il n'est plus lui-même ni à lui-même, mais il est un avec l'Un, comme le centre d'un cercle coïncide avec un autre centre[4]. »

IV. Apprendre à lire

Nous avons brièvement, trop brièvement, décrit la richesse et la variété de la pratique des exercices spirituels dans l'Antiquité. Nous avons pu constater qu'ils présentaient apparemment une certaine diversité : les uns n'étaient que des pratiques destinées à acquérir de bonnes habitudes morales (les *ethismoi* de Plutarque pour refréner la curiosité, la colère ou le bavardage), d'autres exigeaient une forte concentration mentale (les méditations, notamment dans la tradition platonicienne), d'autres tournaient l'âme vers le cosmos (la contemplation de la nature, dans toutes les écoles), d'autres enfin, rares et exceptionnels, aboutissaient à une transfiguration de la personnalité (les expériences de Plotin). Nous avons pu voir également que la tonalité affective et le contenu notionnel de ces exercices étaient très différents selon les écoles : mobilisa-

1. *Ibid.*, VI, 7, 33, 1-2.
2. *Ibid.*, VI, 7, 34, 3.
3. *Ibid.*, V, 3, 17, 38.
4. *Ibid.*, VI, 9, 10, 12 sq. Il faudrait évidemment parler aussi de toute la tradition postplotinienne. Il suffira peut-être de rappeler que l'un des derniers écrits de l'école néoplatonicienne, la *Vie d'Isidore*, par Damascius, est remplie d'allusions à des exercices spirituels.

tion de l'énergie et consentement au destin chez les stoïciens, détente et détachement chez les épicuriens, concentration mentale et renoncement au sensible chez les platoniciens.

Pourtant, sous cette apparente diversité, il y a une unité profonde, dans les moyens employés et dans la fin recherchée. Les moyens employés sont les techniques rhétoriques et dialectiques de persuasion, les essais de maîtrise du langage intérieur, la concentration mentale. La fin recherchée dans ces exercices par toutes les écoles philosophiques, c'est l'amélioration, la réalisation de soi. Toutes les écoles s'accordent pour admettre que l'homme, avant la conversion philosophique, se trouve dans un état d'inquiétude malheureuse, qu'il est victime du souci, déchiré par les passions, qu'il ne vit pas vraiment, qu'il n'est pas lui-même. Toutes les écoles s'accordent aussi pour croire que l'homme peut être délivré de cet état, qu'il peut accéder à la vraie vie, s'améliorer, se transformer, viser à un état de perfection. Les exercices spirituels sont précisément destinés à cette formation de soi, à cette *paideia,* qui nous apprendra à vivre, non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison. Toutes les écoles, chacune à sa manière, croient donc à la liberté de la volonté, grâce à laquelle l'homme a la possibilité de se modifier lui-même, de s'améliorer, de se réaliser. Le parallélisme entre exercice physique et exercice spirituel est ici sous-jacent : de même que, par des exercices corporels répétés, l'athlète donne à son corps une forme et une force nouvelles, de même, par les exercices spirituels, le philosophe développe sa force d'âme, modifie son climat intérieur, transforme sa vision du monde et finalement tout son être[1]. L'analogie pouvait paraître d'autant

1. La comparaison est très fréquente chez ÉPICTÈTE, I, 4, 13 ; III, 21, 3 ; II, 17, 29. Fréquente aussi la métaphore des jeux olympiques de l'âme, ÉPICTÈTE, *Manuel,* 51, 2, mais aussi PLATON, *Phèdre,* 256b, et PORPHYRE, *De abstin.*, I, § 31.

plus évidente que c'est dans le *gymnasion*, c'est-à-dire dans le lieu où se pratiquaient les exercices physiques, que se donnaient aussi les leçons de philosophie, c'est-à-dire que se pratiquait l'entraînement à la gymnastique spirituelle[1].

Une expression plotinienne symbolise bien cette finalité des exercices spirituels, cette quête de la réalisation de soi : « sculpter sa propre statue[2] ». Elle est d'ailleurs souvent mal comprise, car on s'imagine facilement que cette expression correspond à une sorte d'esthétisme moral ; elle signifierait : prendre une pose, choisir une attitude, se composer un personnage. En fait il n'en est rien. Pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui « enlève » par opposition à la peinture qui est un art qui « ajoute » : la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d'enlever le superflu pour la faire apparaître[3]. Cette représentation est commune à toutes les écoles philosophiques : l'homme est malheureux parce qu'il est l'esclave des passions, c'est-à-dire parce qu'il désire des choses qui peuvent lui échapper, parce qu'elles lui sont extérieures, étrangères, superflues. Le bonheur consiste donc dans l'indépendance, la liberté, l'autonomie, c'est-à-dire dans le retour à l'essentiel, à ce qui est véritablement « nous-mêmes » et à ce qui dépend de nous. Cela est vrai évidemment dans le platonisme où l'on trouve la célèbre image du dieu marin Glaucos, le dieu qui vit dans les profondeurs de la mer : il est méconnaissable, parce qu'il est recouvert de vase, d'algues, de coquillages et de cailloux : ainsi en est-il de l'âme ; le corps est pour elle une sorte de croûte épaisse et grossière qui la défigure complètement ; sa vraie nature apparaîtrait si elle sortait de la mer en rejetant loin d'elle tout ce qui lui est étranger[4]. L'exercice spiri-

1. J. DELORME, *Gymnasion*, Paris, 1960, p. 316 sq. et p. 466 : « Les exercices athlétiques s'accompagnent toujours d'exercices intellectuels. »

2. Cf. plus haut n. 1, p. 59.

3. Cf. K. BORINSKI, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, Leipzig, 1914, t. I, p. 169 sq.

4. PLATON, *République*, 611d-e.

tuel d'apprentissage de la mort, qui consiste à se séparer du corps, de ses désirs, de ses passions, purifie l'âme de toutes ces additions superflues, et il suffit de le pratiquer pour que l'âme revienne à sa vraie nature et se consacre uniquement à l'exercice de la pensée pure. Cela est vrai également dans le stoïcisme. Grâce à l'opposition entre ce qui ne dépend pas de nous et ce qui dépend de nous, on peut rejeter tout ce qui nous est étranger pour revenir à notre véritable moi : la liberté morale. Cela est vrai enfin dans l'épicurisme : en écartant les désirs non naturels et non nécessaires, on revient à ce noyau originel de liberté et d'indépendance qui sera défini par la satisfaction des désirs naturels et nécessaires. Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l'aliénation où l'avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles.

Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c'est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde. Cet idéal de la perfection humaine sert en fait, chez Platon, chez Aristote, chez les épicuriens et les stoïciens, à définir l'état propre de la perfection divine, donc une condition inaccessible à l'homme[1]. La sagesse est vraiment un idéal auquel on tend sans espérer y parvenir, sauf peut-être dans l'épicurisme[2]. Le seul état normalement accessible à l'homme est la philo-sophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, le progrès vers la sagesse[3]. Les exercices spirituels devront donc toujours être repris, dans un effort toujours renouvelé.

---

1. Cf. K. SCHNEIDER, *Die schweigenden Götter*, Hildesheim, 1966, pp. 29-53.

2. Cf. LUCRÈCE, V, 8 (à propos d'Épicure) : « *Deus ille fuit* » ; ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 135 : « Tu vivras comme un dieu au milieu des hommes. »

3. Le philosophe n'est ni sage, ni non sage, cf. H.-J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, pp. 174-175 et 228-229.

Le philosophe vit ainsi dans un état intermédiaire : il n'est pas sage, mais il n'est pas non sage. Il est donc constamment écartelé entre la vie non philosophique et la vie philosophique, entre le domaine de l'habituel et du quotidien et le domaine de la conscience et de la lucidité[1]. Dans la mesure même où elle est pratique d'exercices spirituels, la vie philosophique est un arrachement à la vie quotidienne : elle est une conversion, un changement total de vision, de style de vie, de comportement. Chez les cyniques, champions de l'*askesis,* cet engagement était même une rupture totale avec le monde profane, analogue à la profession monastique dans le christianisme ; elle se traduisait par une manière de vivre et même de s'habiller tout à fait étrangère au commun des hommes. C'est pourquoi l'on disait parfois que le cynisme n'était pas une philosophie au sens propre, mais un état de vie *(enstasis)*[2]. Mais en fait, d'une manière plus modérée, chaque école philosophique engageait ses disciples dans un nouvel état de vie. La pratique des exercices spirituels impliquait un renversement total des valeurs reçues ; on renonçait aux fausses valeurs, les richesses, les honneurs, les plaisirs, pour se tourner vers les vraies valeurs, la vertu, la contemplation, la simplicité de vie, le simple bonheur d'exister. Cette opposition radicale expliquait évidemment la réaction des non-philosophes : elle allait de la moquerie, dont nous retrouvons la trace chez les comiques, à l'hostilité déclarée, qui a pu aller jusqu'à provoquer la mort de Socrate.

Il faut bien se représenter la profondeur et l'ampleur du bouleversement que pouvait produire dans l'individu l'arrachement à ses habitudes, à ses préjugés sociaux, le changement complet de sa manière de vivre, la métamorphose radicale de sa manière de voir le monde, la nouvelle perspective cosmique et « physique » qui pouvait sembler fantastique et insensée au

---

1. Les analyses de Heidegger, concernant les modes, authentique et inauthentique, de l'existence, peuvent aider à comprendre cette situation, cf. A. DE WAELHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 109 et 169.

2. DIOGÈNE LAËRCE, VI, 103.

gros bon sens quotidien. Il était impossible de se maintenir d'une manière continue à de tels sommets. Cette conversion devait sans cesse être reconquise. C'est probablement à cause de ces difficultés que le philosophe Salluste, dont nous parle la *Vie d'Isidore* écrite par Damascius, déclarait que philosopher était impossible aux hommes[1]. Il voulait probablement dire ainsi que les philosophes n'étaient pas capables de rester vraiment philosophes à chaque instant de leur vie, mais que, tout en gardant cette étiquette, ils retombaient dans les habitudes de la vie quotidienne. Les sceptiques d'ailleurs refusaient explicitement de vivre philosophiquement, ils choisissaient délibérément de « vivre comme tout le monde[2] » (mais après un détour philosophique suffisamment intense pour que l'on ait du mal à supposer que leur « vie quotidienne » ait été si « quotidienne » qu'ils avaient l'air de le prétendre).

La vraie philosophie est donc, dans l'Antiquité, exercice spirituel. Les théories philosophiques sont ou bien mises explicitement au service de la pratique spirituelle, comme c'est le cas dans le stoïcisme et l'épicurisme, ou bien prises comme objets d'exercices intellectuels, c'est-à-dire d'une pratique de la vie contemplative qui n'est elle-même finalement rien d'autre qu'un exercice spirituel. Il n'est donc pas possible de comprendre les théories philosophiques de l'Antiquité sans tenir compte de cette perspective concrète qui leur donne leur

---

1. DAMASCIUS, *Vita Isidori*, p. 127 Zintzen.

2. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VIII, 355 ; XI, 49 ; XI, 165 ; *Hypotyp.*, III, 2 ; DIOGÈNE LAËRCE, IX, 61 et 62 : « Il se conformait à la vie quotidienne *(bios).* » C'est le style de vie de Pyrrhon, qui, apparemment, ne se distingue pas de celui du commun des mortels (IX, 66) : « Il vécut pieusement avec sa sœur qui était sage-femme ; quelquefois, il allait vendre au marché des poulets et des cochons et, avec indifférence, il faisait le ménage, et la toilette du cochon. » Tout est dans l'attitude intérieure, le sage se conforme, sans illusions, à la « vie », c'est-à-dire aux opinions des non-philosophes, mais avec indifférence, c'est-à-dire avec une liberté intérieure qui préserve sa sérénité, la paix de son âme. C'est le même Pyrrhon qui, effrayé par un chien, répondit à quelqu'un qui se moquait de lui : « Il est difficile de se dépouiller de l'homme. »

véritable signification. Nous sommes ainsi conduits à lire les œuvres des philosophes de l'Antiquité en prêtant une attention accrue à l'attitude existentielle qui fonde l'édifice dogmatique. Qu'elles soient des dialogues, comme ceux de Platon, des cahiers de cours, comme ceux d'Aristote, des traités, comme ceux de Plotin, des commentaires, comme ceux de Proclus, les œuvres des philosophes ne peuvent être interprétées sans tenir compte de la situation concrète dans laquelle elles sont nées : elles émanent d'une école philosophique, au sens le plus concret du mot, dans laquelle un maître forme des disciples et s'efforce de les mener à la transformation et à la réalisation de soi. L'œuvre écrite reflète donc des préoccupations pédagogiques, psychagogiques, méthodologiques. Au fond, bien que tout écrit soit un monologue, l'œuvre philosophique est toujours implicitement un dialogue ; la dimension de l'interlocuteur éventuel y est toujours présente. C'est ce qui explique les incohérences et les contradictions que les historiens modernes découvrent avec étonnement dans les ceuvres des philosophes antiques[1]. Dans ces œuvres philosophiques, en effet, la pensée ne peut s'exprimer selon la nécessité pure et absolue d'un ordre systématique, mais elle doit tenir compte du niveau de l'interlocuteur, du temps du *logos* concret dans lequel elle s'exprime. Ce qui conditionne la pensée, c'est l'économie propre du *logos* écrit ; c'est lui qui est un système vivant qui, comme le dit Platon, « doit avoir un corps à lui, de façon à n'être ni sans tête ni sans pieds, mais à avoir un milieu et des extrémités qui soient écrits de manière à convenir entre eux et au tout[2] ». Chaque *logos* est un « système », mais l'ensemble des

1. J'ai l'intention de revenir un jour sur ce problème de l'histoire de la philosophie antique. Cf. en ce qui concerne Platon, V. GOLDSCHMIDT, « Sur le problème du "système de Platon" », dans *Rivista critica di storia della filosofia*, t. V, 1959, pp. 169-178. Les recherches récentes de K. Gaiser et H.-J. Krämer sur l'enseignement oral de Platon ont posé à nouveau le problème de la pensée systématique dans l'Antiquité.

2. PLATON, *Phèdre*, 264c.

logoi écrits par un auteur ne forme pas un système. Cela est vrai évidemment pour les dialogues de Platon. Mais c'est également vrai pour les leçons d'Aristote : ce sont des leçons, précisément ; et l'erreur de beaucoup d'interprètes d'Aristote a été d'oublier que ses œuvres étaient des cahiers de cours et de s'imaginer qu'il s'agissait de manuels ou de traités systématiques, destinés à proposer l'exposé complet d'une doctrine systématique ; ils se sont alors étonnés des inconséquences, des contradictions même qu'ils rencontraient d'un écrit à l'autre. Mais, comme l'a bien montré I. Düring[1], les différents *logoi* d'Aristote correspondent aux situations concrètes créées par tel ou tel débat scolaire. Chaque cours correspond à des conditions différentes, à une problématique déterminée ; il a son unité interne, mais son contenu notionnel ne recouvre pas exactement celui d'un autre cours. Aristote d'ailleurs ne songe nullement à proposer un système complet de la réalité[2], il veut former ses élèves à utiliser des méthodes correctes en logique, en science de la nature, en morale. I. Düring décrit excellemment la méthode aristotélicienne de la manière suivante : « Ce qui caractérise la manière d'Aristote, c'est le fait qu'il est toujours en train de discuter un problème. Chaque résultat important est presque toujours une réponse à une question posée d'une manière bien déterminée et ne vaut que comme réponse à cette question précise. Ce qui est réellement intéressant chez Aristote, c'est sa position des problèmes, non pas ses réponses. Sa méthode de recherche consiste à s'approcher d'un problème ou d'une série de problèmes, en les envisageant toujours sous un nouvel angle. Sa formule pour désigner cette méthode, c'est : "Prenant maintenant un autre point de

1. I. DÜRING, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, pp. 29, 33, 41, 226.

2. I. DÜRING, « Von Aristoteles bis Leibniz », dans le recueil *Aristoteles in der neueren Forschung, op. cit.*, p. 259 : *« In Wirklichkeit war Aristoteles Problemdenker, Methodenschöpfer, Pädagoge und Organisator wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Gewiss hatte er einen starken systematischen Trieb, aber was er anstrebte war Problemsystematik... Aber der Gedanke, ein geschlossenes System zu erschaffen, hat ihm gewiss nicht einmal vorgeschwebt. »*

départ..." Prenant ainsi des points de départ très différents, il s'engage dans des démarches de pensée elles-mêmes aussi très différentes et arrive finalement à des réponses qui sont évidemment inconciliables entre elles, comme il arrive par exemple dans le cas de ses recherches sur l'âme [...]. À la réflexion, on reconnaît, dans tous les cas, que la réponse résulte exactement de la manière dont le problème a été posé. Ce type d'inconséquences peut se comprendre comme le résultat naturel de la méthode utilisée[1]. » Nous reconnaissons dans cette méthode aristotélicienne des « points de départ différents » la méthode qu'Aristophane prêtait à Socrate, et, nous l'avons vu, à cette méthode toute l'Antiquité a été fidèle[2]. C'est pourquoi aussi, *mutatis mutandis*, ces lignes de I. Düring peuvent s'appliquer en fait à presque tous les philosophes de l'Antiquité. Car cette méthode qui consiste, non pas à exposer un système, mais à donner des réponses précises à des questions précises et limitées, est l'héritage, permanent dans toute l'Antiquité, de la méthode dialectique, c'est-à-dire de l'exercice dialectique. Pour en revenir à Aristote, il y a une vérité profonde dans le fait qu'il appelait lui-même ses cours des *methodoi* [3]. L'esprit d'Aristote correspond d'ailleurs de ce point de vue à l'esprit de l'Académie platonicienne qui était avant tout une école de formation, en vue d'un éventuel rôle politique, et un institut de recherches menées dans un esprit de libre discussion[4]. Si nous passons maintenant aux écrits de Plotin, nous apprenons de Porphyre qu'il en prenait le thème dans les problèmes qui se présentaient dans son enseignement[5]. Réponses à des questions précises, situés dans une problématique très déterminée, les différents *logoi* de Plotin s'adaptent aux besoins de ses disciples et cherchent à produire

1. I. DÜRING, « Aristoteles und das platonische Erbe », art. cité, pp. 247-248.
2. Cf. plus haut, n. 2, p. 42.
3. I. DÜRING, *Aristoteles...*, *op. cit.*, p. 41, n. 253.
4. *Ibid.*, pp. 5, 289 et 433.
5. PORPHYRE, *Vita Plotini*, 4, 11 ; 5, 60.

sur eux un certain effet psychagogique. Il ne faut pas s'imaginer qu'ils sont les chapitres successifs d'un vaste exposé systématique de la pensée de Plotin. C'est la méthode spirituelle de Plotin que l'on retrouve dans chacun d'entre eux, mais les incohérences et les contradictions de détail ne manquent pas lorsqu'on compare les contenus doctrinaux des différents traités[1]. Lorsqu'on aborde les commentaires d'Aristote ou de Platon rédigés par les néoplatoniciens, on a, tout d'abord, l'impression que leur rédaction est conduite uniquement par des préoccupations doctrinales et exégétiques. Mais à un examen approfondi, il apparaît que la méthode de l'exégèse et son contenu doctrinal sont, dans chaque commentaire, fonction du niveau spirituel des auditeurs auxquels le commentaire s'adresse. C'est qu'il existe un cursus de l'enseignement philosophique, fondé sur le progrès spirituel. On ne lit pas les mêmes textes aux commençants, aux progressants et aux parfaits, et les notions qui apparaissent dans les commentaires sont, elles aussi, fonction des capacités spirituelles de l'auditeur. Le contenu doctrinal peut donc varier considérablement d'un commentaire à un autre, pourtant rédigés tous deux par le même auteur. Cela ne signifie pas qu'il y a eu variation doctrinale chez le commentateur, mais que les besoins des disciples étaient différents[2]. Lorsqu'on exhorte des débutants – c'est le genre littéraire de la parénèse – on peut, pour provoquer un certain effet dans l'âme de son interlocuteur, utiliser les arguments d'une école adverse : un stoïcien dira par exemple : « Même si le plaisir est le bien de l'âme (comme le veulent les épicuriens), il faut se purifier des passions[3]. » Marc

---

1. Cf., par exemple, en ce qui concerne la doctrine de l'âme, H. BLUMENTHAL, « Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus », dans le recueil collectif *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, pp. 55-63.

2. Cf. I. HADOT, « Le système théologique de Simplicius dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète », dans le recueil *Le Néoplatonisme, op. cit.*, pp. 266 et 279. Repris dans I. HADOT, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin, op. cit.*, pp. 47-65 et 147-167.

3. Cf. la citation du *Therapeutikos* de Chrysippe dans *Stoic. Vet. Fragm*, t. III, § 474, citation tirée du *Contra Celsum* d'Origène, I, 64 et VIII, 51. On remar-

Aurèle s'exhortera lui-même d'une manière analogue : « Si le monde n'est qu'un agrégat d'atomes, comme le veulent les épicuriens, la mort n'est pas à craindre[1]. » Par ailleurs, il ne faut jamais oublier que plus d'une démonstration philosophique tire son évidence, moins de raisons abstraites, que d'une expérience qui est un exercice spirituel. Nous avons vu que c'était le cas pour la démonstration plotinienne de l'immortalité de l'âme : « Que l'âme pratique la vertu et elle comprendra qu'elle est immortelle[2]. » On retrouve un exemple analogue chez un écrivain chrétien. Le *De Trinitate* d'Augustin présente une suite d'images psychologiques de la Trinité qui ne forment pas un système cohérent et qui, pour cette raison, posent bien des problèmes aux commentateurs. Mais en fait Augustin ne veut pas présenter une théorie systématique des analogies trinitaires. Il veut faire expérimenter à l'âme, par un retour sur elle-même, le fait qu'elle est l'image de la Trinité : « Ces trinités, dit-il lui-même, se produisent en nous et sont en nous, lorsque nous

---

quera les lignes d'introduction d'Origène (I, 64). « Chrysippe, pour réprimer les passions des âmes humaines sans se mettre en peine du degré de vérité d'une doctrine, tente, dans son *Art de guérir les passions*, de soigner suivant les différentes écoles ceux dont l'âme était plongée dans ces passions. » Sur ce thème, cf. I. HADOT, *Seneca…*, *op. cit.*, pp. 3, 21, 44, 54 et 83, et « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », art. cité, p. 351. Il ne faut donc pas s'étonner de voir le stoïcien Sénèque utiliser des sentences d'Épicure pour exhorter son disciple Lucilius, cf. I. HADOT, *Seneca…*, *op. cit.*, p. 83. On trouve un témoignage concret de cet éclectisme parénétique dans la seconde partie du manuscrit *Vaticanus Graecus*, 1950. Comme le note A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès…*, *op. cit.*, t. II, p. 90, n. 2 : « Il est intéressant de noter que la seconde partie du cod. Vatic. gr. 1950 […], qui forme à elle seule un tout complet, contient les *Mémorables* de Xénophon (f. 280 ss.), puis les *Pensées* de Marc Aurèle (f. 341 ss.), puis le *Manuel* d'Épictète (f. 392 v.), enfin, après une page de morceaux de rhétorique (f. 401), le recueil de sentences d'Épicure nommé *Gnomologium Vaticanum* (f. 401 v ss.). Tout cet ensemble, y compris le recueil d'Épicure, est l'œuvre d'un stoïcien qui a rassemblé ainsi, pour son usage personnel, un certain nombre de textes fondamentaux sur la doctrine morale – comme "un livre de dévotion". Or c'est le Socrate des *Mémorables* qui vient en tête. Cf. USENER, *Kl. Schrift.*, I (1912), pp. 298 et 311-312. »

1. MARC AURÈLE, *Pensées*, IX, 39 ; IV, 3, 5.

2. Cf. plus haut, n. 4, p. 58, et n. 1 p. 59.

nous rappelons, lorsque nous regardons, lorsque nous voulons de telles choses[1]. » C'est finalement dans le triple acte du souvenir de Dieu, de la connaissance de Dieu, de l'amour de Dieu, que l'âme se découvre image de la Trinité.

Tous les exemples qui précèdent nous laissent entrevoir le changement de perspective qu'apporte, dans l'interprétation et la lecture des ceuvres philosophiques de l'Antiquité, le souci de considérer ces œuvres dans la perspective de la pratique des exercices spirituels. La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme. Les historiens contemporains de la philosophie n'ont guère tendance, en général, à prêter attention à cet aspect, pourtant essentiel. C'est précisément parce qu'ils considèrent la philosophie, conformément à une conception héritée du Moyen Âge et des temps modernes, comme une démarche purement théorique et abstraite. Rappelons brièvement comment cette représentation a pris naissance. Il semble bien qu'elle soit le résultat de l'absorption de la *philosophia* par le christianisme. Dès les premiers siècles, le christianisme s'est présenté lui-même comme une *philosophia*, dans la mesure même où il s'assimilait la pratique traditionnelle des exercices spirituels. C'est ce qui se passe notamment chez Clément d'Alexandrie, chez Origène, chez Augustin, dans le monachisme[2]. Mais, avec la scolastique du

1. AUGUSTIN, *De trin.*, XV, 6, 10 : « *Quia in nobis fiunt uel in nobis sunt, cum ista meminimus, aspicimus, uolumus.* » Mémoire, connaissance, volonté sont les trois images trinitaires. Sur l'*exercitatio animi* chez Augustin, cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 299.

2. Sur l'utilisation du mot *philosophia*, dans le christianisme, cf. A.-M. MALINGREY, *Philosophia*, Paris, 1961. Clément d'Alexandrie est l'un des meilleurs témoins de la tradition antique des exercices spirituels : importance du rapport maître-disciple (*Strom.*, I, 1, 9, 1), valeur de la psychagogie (I, 2, 20, 1), nécessité d'un exercice, d'une chasse de la vérité (I, 2, 21, 1 : « Le vrai se révèle plein de douceur quand on l'a quêté et obtenu à grand travail »).

Moyen Âge, *theologia* et *philosophia* se sont clairement distinguées. La théologie a pris conscience de son autonomie comme science suprême et la philosophie, vidée des exercices spirituels qui faisaient partie désormais de la mystique et de la morale chrétiennes, a été réduite au rang de « servante de la théologie » fournissant un matériel conceptuel, donc purement théorique, à la théologie. Lorsqu'à l'époque moderne, la philosophie a reconquis son autonomie, elle n'en a pas moins gardé bien des traits hérités de la conception médiévale et notamment son caractère purement théorique, qui a même évolué dans le sens d'une systématisation de plus en plus poussée[1]. C'est seulement avec Nietzsche, Bergson et l'existentialisme que la philosophie redevient consciemment une manière de vivre et de voir le monde, une attitude concrète. Mais les historiens contemporains de la pensée antique, pour leur part, sont en général restés prisonniers de l'ancienne conception, purement théorique, de la philosophie et les tendances structuralistes actuelles ne les disposent pas à corriger cette représentation : l'exercice spirituel introduit un aspect événementiel et subjectif qui cadre mal avec leurs modèles d'explication.

Nous sommes ainsi revenus à l'époque contemporaine et à notre point de départ, aux lignes de G. Friedmann citées au début de notre étude. À ceux qui, comme G. Friedmann, se posent la question « comment pratiquer des exercices spirituels au XXe siècle ? », j'ai voulu rappeler l'existence d'une tradition occidentale très riche et très variée. Il ne s'agit pas évidemment d'imiter mécaniquement des schémas stéréotypés : Socrate et Platon n'invitaient-ils pas leurs disciples à trouver par eux-mêmes les solutions dont ils avaient besoin ? Mais on ne peut ignorer cette expérience millénaire. Entre autres, stoïcisme et épicurisme semblent bien correspondre à deux pôles opposés, mais inséparables de notre vie intérieure, la tension et la détente, le devoir et la sérénité, la conscience morale et la joie

1. Selon H. Happ, *Hyle*, Berlin, 1971, p. 66, n. 282, le souci du « système » remonterait spécialement à F. Suarez (1548-1617).

d'exister[1]. Vauvenargues a dit : « Un livre bien neuf et bien original serait celui qui ferait aimer de vieilles vérités[2]. » Je souhaite, en ce sens, avoir été « bien neuf et bien original », en essayant de faire aimer de vieilles vérités. De vieilles vérités… car il est des vérités dont les générations humaines ne parviendront pas à épuiser le sens ; non qu'elles soient difficiles à comprendre, elles sont au contraire extrêmement simples[3], elles ont même souvent l'apparence de la banalité ; mais, précisément, pour en comprendre le sens, il faut les vivre, il faut, sans cesse, en refaire l'expérience : chaque époque doit reprendre cette tâche, apprendre à lire et à relire ces « vieilles vérités ». Nous passons notre vie à « lire », c'est-à-dire à faire des exégèses, et même des exégèses d'exégèses (« Venez m'écouter lire mes commentaires… je vous ferai l'exégèse de Chrysippe comme pas un, je rendrai compte de tout son texte entièrement. J'y ajouterai même, s'il le faut, le point de vue d'Antipater et d'Archedemos. Et voilà donc pourquoi les jeunes gens quittent leur patrie et leurs parents, pour venir t'entendre expliquer des mots, de minuscules petits mots[4]… »), nous passons notre vie à « lire », mais nous ne savons plus lire, c'est-à-dire nous arrêter, nous libérer de nos soucis, revenir à nous-mêmes, laisser de côté nos recherches de

1. Cf. K. JASPERS, « Epikur », dans *Weltbewohner und Weimarianer. Festschrift E. Beutler*, 1960, p. 132. Cf. E. KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Ethische Methodenlehre*, II, § 53. Kant montre comment l'exercice de la vertu, l'ascétique, doit être pratiqué à la fois avec une énergie stoïcienne et une joie de vivre épicurienne.

2. VAUVENARGUES, *Réflexions et maximes*, § 400, à compléter par les maximes § 398 : « Toute pensée est neuve quand l'auteur l'exprime d'une manière qui est à lui », et surtout § 399 : « Il y a beaucoup de choses que nous savons mal et qu'il est très bon qu'on redise ».

3. « Il n'y a rien de plus bref », dit Platon en parlant de sa propre doctrine (*Lettre* VII, 344e). « L'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité […] toujours la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence : philosopher est un acte simple » (H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, 1946, p. 139).

4. ÉPICTÈTE, III, 21, 7-8 (trad. Souilhé fortement corrigée).

subtilité et d'originalité, méditer calmement, ruminer, laisser les textes nous parler. C'est un exercice spirituel, un des plus difficiles : « Les gens, disait Goethe, ne savent pas ce que cela coûte de temps et d'effort pour apprendre à lire. Il m'a fallu quatre-vingts ans pour cela et je ne suis même pas capable de dire si j'ai réussi[1]. »

1. GOETHE, *Entretiens avec Eckermann*, 25 janvier 1830.

Exercices spirituels antiques et « philosophie chrétienne »

Cela a été le très grand mérite de Paul Rabbow de montrer, dans son livre intitulé *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*[1], comment la méthode de méditation, telle qu'on la trouve exposée et pratiquée dans le fameux livre d'Ignace de Loyola, *Exercitia spiritualia*, prend ses racines dans les exercices spirituels de la philosophie antique. P. Rabbow a bien exposé tout d'abord les différents types de procédés utilisés dans les argumentations rhétoriques, qui étaient destinées, dans l'Antiquité, à provoquer chez l'auditeur la persuasion : ainsi, par exemple, l'amplification oratoire ou la vivante description des faits[2]. Mais surtout, il a analysé d'une manière remarquable les différents types d'exercices spirituels pratiqués par les stoïciens et les épicuriens, et bien souligné le fait que ce sont des exercices spirituels du même genre que l'on retrouve chez Ignace de Loyola. Sur ces deux points, le livre de Paul Rabbow a ouvert des voies nouvelles. Toutefois cet auteur n'a peut-être pas vu lui-même toutes les conséquences de sa découverte. Tout d'abord, il me semble avoir trop lié le phénomène des exercices spirituels à ce qu'il appelle l'orientation vers l'intérieur *(Innenwendung)*[3] qui se produit au IIIe siècle av. J.-C. dans

1. Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 17.

la mentalité grecque et qui se manifeste par le développement des écoles stoïcienne et épicurienne. En fait le phénomène est beaucoup plus vaste. Il s'esquisse déjà dans le dialogue socratico-platonicien, et il se prolonge jusqu'à la fin de l'Antiquité. C'est qu'il est lié à l'essence même de la philosophie antique. C'est la philosophie elle-même que les Anciens se sont représentés comme un exercice spirituel.

Si Paul Rabbow a tendance à limiter l'extension de ce phénomène à la période hellénistique et romaine, c'est qu'il n'en voit surtout que l'aspect éthique et qu'il n'observe cet aspect que dans des philosophies qui, comme le stoïcisme et l'épicurisme, donnent apparemment la prédominance à l'éthique dans leur enseignement. Paul Rabbow définit en effet l'exercice spirituel comme un exercice moral[1] : « Par exercice moral, nous désignons, dit-il, une démarche, un acte déterminé, destiné à s'influencer soi-même, effectué dans le dessein conscient de réaliser un effet moral déterminé ; il vise toujours au-delà de lui-même, en tant qu'il se répète lui-même ou qu'il est lié, avec d'autres actes, dans un ensemble méthodique. » Et dans le christianisme, cet exercice moral devient exercice spirituel : « L'exercice spirituel[2], qui ressemble comme un jumeau, en son essence et sa structure, à l'exercice moral, cet exercice spirituel qui a été élevé à sa perfection et sa rigueur classiques dans les *Exercitia spiritualia* d'Ignace de Loyola, cet exercice spirituel donc, appartient en propre à la sphère religieuse, puisqu'il vise à fortifier, à maintenir, à renouveler la vie "dans l'Esprit", la *vita spiritalis.* » Il est vrai que l'exercice spirituel chrétien prend un sens nouveau en raison du caractère spécifique de la spiritualité chrétienne, inspirée à la fois par la mort du Christ et la vie trinitaire des Personnes divines. Mais parler de simple « exercice moral » pour désigner les exercices philosophiques de l'Antiquité, c'est méconnaître l'importance et la

1. *Ibid.*, p. 18.
2. *Ibid.*

signification de ce phénomène. Comme nous l'avons dit plus haut, ces exercices veulent réaliser une transformation de la vision du monde et une métamorphose de l'être. Ils ont donc une valeur, non seulement morale, mais existentielle. Il ne s'agit pas d'un code de bonne conduite, mais d'une manière d'être au sens le plus fort du terme. La dénomination d'exercices spirituels est donc finalement la meilleure, parce qu'elle marque bien qu'il s'agit d'exercices qui engagent tout l'esprit[1].

Par ailleurs, on a l'impression, en lisant P. Rabbow, qu'Ignace de Loyola a retrouvé la méthode des exercices spirituels grâce à la renaissance au XVI[e] siècle de l'étude de la rhétorique antique[2]. Mais en fait, dans l'Antiquité, la rhétorique n'est qu'un moyen parmi d'autres au service d'exercices qui étaient proprement philosophiques. Et, d'autre part, la spiritualité chrétienne, dès les premiers siècles de l'Église a recueilli, en partie, l'héritage de la philosophie antique et de ses pratiques spirituelles et, de cette manière, c'est dans la tradition chrétienne elle-même qu'Ignace de Loyola a pu trouver la méthode de ses *Exercitia.* Les pages qui suivent voudraient montrer, à l'aide de quelques textes choisis, comment les exercices spirituels antiques ont survécu dans tout un courant du christianisme ancien, précisément le courant qui définissait le christianisme lui-même comme une philosophie.

Avant de commencer cette étude, il faut bien préciser la notion d'exercice spirituel. « Exercice » correspond en grec à *askesis* ou à *meletè.* Il nous faut donc bien souligner et déterminer les limites de notre enquête. Nous ne parlerons pas d'« ascèse » au sens moderne du mot, tel qu'il est défini par exemple par K. Heussi : « abstinence complète ou restriction dans l'usage de la nourriture, de la boisson, du sommeil, de l'habillement, de la propriété, tout spécialement continence dans le domaine sexuel[3]. » Il faut en effet soigneusement

---

1. Cf. plus haut, pp. 20-21.
2. P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, p. 301, n. 5, et p. 306, n. 14 et 17.
3. K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 13.

distinguer cet emploi chrétien, puis moderne du mot « ascèse » de l'emploi du mot *askesis* dans la philosophie antique. Chez les philosophes de l'Antiquité, le mot *askesis* désigne uniquement les exercices spirituels dont nous avons parlé[1], c'est-à-dire une activité intérieure de la pensée et de la volonté. Qu'il existe chez certains philosophes antiques, par exemple chez les cyniques ou les néoplatoniciens, des pratiques alimentaires, ou sexuelles, analogues à l'ascèse chrétienne, c'est une autre question. Ces pratiques sont différentes des exercices de pensée philosophiques. Et de nombreux auteurs[2] ont excellement traité cette question, en montrant les analogies et les différences entre l'ascèse (au sens moderne du mot) des philosophes et celle des chrétiens. Ce que nous examinerons ici, ce sera plutôt la réception dans le christianisme de l'*askesis* au sens philosophique du terme.

Le fait capital, pour comprendre le phénomène qui nous occupe, c'est que le christianisme a été présenté par toute une partie de la tradition chrétienne, comme une *philosophie.*

Cette assimilation a commencé avec les écrivains chrétiens du IIe siècle que l'on appelle les apologistes, tout particulièrement Justin. Pour opposer cette philosophie qu'est le christianisme à leurs yeux à la philosophie grecque, ils l'appellent « notre philosophie » ou la « philosophie barbare[3] ». Mais ils ne considèrent pas le christianisme comme une philosophie à côté

1. Cf. plus haut, pp. 21-22.

2. G. KRETSCHMAR, «Der Ursprung der frühchristlichen Askese», dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 61, 1964, pp. 27-67 ; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 95) ; B. LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Munich-Vienne, 1969 ; FRANK (éd.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Wege der Forschung, 409, Darmstadt, 1975 ; R. HAUSER et G. LANCZKOWSKI, art. « Askese », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, col. 538-541, avec une bibliographie ; J. DE GUIBERT, « Ascèse », dans le *Dictionnaire de spiritualité*, I, col. 936-1010.

3. JUSTIN, *Dialog.*, 8 ; TATIEN, *Adv. Graecos*, 31, 35, 55 ; Méliton, dans EUSÈBE, *Hist Eccl.*, IV, 26, 7.

d'autres, mais comme *la* philosophie. Ce qui est épars et morcelé dans la philosophie grecque est synthétisé et systématisé dans la philosophie chrétienne. Pour eux, les philosophes grecs n'ont possédé que des parcelles du Logos[1] mais les chrétiens sont en possession du Logos lui-même incarné en Jésus-Christ. Si philosopher, c'est vivre conformément à la loi de la Raison, les chrétiens philosophent puisqu'ils vivent conformément à la loi du Logos divin[2]. Ce thème sera repris abondamment par Clément d'Alexandrie. Celui-ci lie étroitement la philosophie et la *paideia*, l'éducation du genre humain. Dans la philosophie grecque déjà, le Logos, divin Pédagogue, était à l'œuvre pour éduquer l'humanité ; et le christianisme lui-même, pleine révélation du Logos, est la vraie philosophie[3] qui « nous enseigne à nous conduire de façon à ressembler à Dieu et à accepter le plan divin *(oikonomia)* comme principe directeur de toute notre éducation[4] ». Cette identification entre christianisme et vraie philosophie inspirera de nombreux aspects de l'enseignement d'Origène et restera vivante dans toute la tradition origénienne, notamment chez les cappadociens : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, et également chez Jean Chrysostome[5]. Ils parlent de « notre philosophie », de la « philosophie complète » ou de la « philosophie selon le Christ ». On se demandera peut-être si une telle identification était légitime et si elle n'a pas contribué fortement à la fameuse « hellénisation » du christianisme dont on a souvent parlé. Je n'aborderai pas ici ce problème

1. JUSTIN, *Apol.*, II, 10, 1-3 ; 13, 3. LACTANCE, *Inst.*, VII, 7, 7 : *« Particulatim veritas ab his tota comprehensa est »* ; VII, 8, 3 : *« Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus. »*

2. JUSTIN, *Apol.*, I, 46, 1-4.

3. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 13, 57, 1 – 58, 5 ; I, 5, 28, 1 – 32, 4.

4. *Ibid.*, I, 11, 52, 3.

5. Les principaux textes sont rassemblés dans le livre d'A.-N. MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle ap. J.-C.*, Paris, 1961.

complexe. Je dirai seulement qu'en présentant le christianisme comme une philosophie, cette tradition est l'héritière, certainement consciente, d'un courant qui existait déjà dans la tradition juive, tout spécialement chez Philon d'Alexandrie[1]. Le judaïsme est présenté par celui-ci comme une *patrios philosophia*, la philosophie traditionnelle du peuple juif. On retrouve le même vocabulaire chez Flavius Josèphe[2].

Plus tard lorsque le monachisme apparaîtra comme la réalisation de la perfection chrétienne, il pourra lui aussi être présenté comme une *philosophia*, à partir du IVe siècle, par exemple, chez Grégoire de Nazianze[3], chez Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome[4] et concrètement, chez Évagre le Pontique[5]. On retrouve cette attitude au Ve siècle, par exemple chez Théodoret de Cyr[6]. Ici encore Philon d'Alexandrie[7] avait ouvert la voie en donnant le nom de « philosophes » aux thérapeutes qui, nous dit-il, vivaient dans la solitude en méditant la Loi et en s'adonnant à la contemplation. Comme l'a bien montré Jean Leclercq[8], le Moyen Âge latin continuera, sous l'influence de la tradition grecque, à donner le nom de *philosophia* à la vie monastique. C'est ainsi qu'un texte monastique cistercien nous dit que les disciples de Bernard de Clairvaux étaient initiés par lui « aux disciplines de la philosophie céleste[9] ». Jean de Salisbury affirme que les moines « philosophent » de la manière la plus droite et la plus authentique[10].

1. PHILON, *Legatio ad Caium*, § 156 et § 245 ; *Vita Mosis*, II, 216 ; *De vita contemplativa*, § 26.
2. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquit. Iud.*, 18, 11 et 23.
3. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Apol.*, 103, PG 35, 504 A.
4. JEAN CHRYSOSTOME, *Adv. op. vit. mon.*, III, 13, PG 47, 372.
5. Cf. plus bas, p. 93.
6. THÉODORET DE CYR, *Hist. Philoth.*, II, 3,1 ; IV, 1, 9 ; IV, 2, 19 ; IV, 10, 15 ; VI, 13,1 VIII, 2, 3 Canivet.
7. PHILON, *De vita contemplat.*, § 2 et § 30.
8. J. LECLERCQ, « Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne" », dans *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, pp. 221-226.
9. *Exordium magnum Cisterciense*, PL 185, 437.
10. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, VII, 21, PL 199, 696.

On ne saurait trop insister sur l'importance capitale de ce phénomène d'assimilation entre christianisme et philosophie. Entendons-nous bien. Il ne s'agit pas de nier l'originalité incomparable du christianisme. Nous reviendrons plus loin sur ce point et tout spécialement sur le caractère proprement chrétien de cette « philosophie », ainsi que sur le souci que les chrétiens ont eu de la rattacher à la tradition biblique et évangélique. D'autre part, il ne s'agit que d'un courant limité historiquement, lié de près ou de loin à la tradition des apologistes et d'Origène. Mais enfin ce courant existe, il a eu une importance considérable et il a eu pour conséquence d'introduire dans le christianisme les exercices spirituels de la philosophie. Avec ces exercices spirituels s'est introduit aussi, dans le christianisme, un certain style de vie, une certaine attitude spirituelle, une certaine tonalité spirituelle qui ne s'y trouvait pas originellement. Le fait est très significatif : il montre que si le christianisme pouvait être assimilé à une philosophie, c'est précisément que la philosophie était déjà avant tout elle-même un mode d'être, un style de vie. Comme le remarque Jean Leclercq[1] : « Dans le Moyen Âge monastique, aussi bien que dans l'Antiquité, *philosophia* désigne non pas une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison. »

Nous avons dit[2] que l'attitude fondamentale du philosophe stoïcien ou platonicien était la *prosochè*, l'attention à soi-même, la vigilance de chaque instant. L'homme « éveillé » est sans cesse parfaitement conscient non seulement de ce qu'il fait, mais de ce qu'il est, c'est-à-dire de sa place dans le cosmos et de son rapport à Dieu. Cette conscience de soi est tout d'abord une conscience morale, elle cherche à réaliser à chaque instant une purification et une rectification de l'intention : elle veille à chaque instant à n'admettre aucun autre motif d'action que la

1. J. LECLERCQ, « Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne" », art. cité, p. 221.
2. Cf. plus haut, pp. 26-27.

volonté de faire le bien. Mais cette conscience de soi n'est pas seulement une conscience morale, elle est aussi une conscience cosmique : l'homme « attentif » vit sans cesse en présence de Dieu dans le « souvenir de Dieu », consentant joyeusement à la volonté de la Raison universelle et voyant toutes choses avec le regard même de Dieu.

Telle est l'attitude philosophique par excellence. Telle est aussi l'attitude du philosophe chrétien. Elle apparaît déjà chez Clément d'Alexandrie dans une phrase qui annonce l'esprit qui régnera plus tard dans le monachisme d'inspiration philosophique : « Il est nécessaire que la loi divine inspire la crainte afin que le philosophe acquière et conserve la tranquillité d'âme *(amerimnia),* grâce à la prudence *(eulabeia)* et à l'attention à soi-même *(prosochè),* en demeurant en toutes choses exempt de chute et de faute[1]. » Cette loi divine, dans l'esprit de Clément, c'est à la fois la Raison universelle des philosophes et le Verbe divin des chrétiens ; elle inspire une crainte, non pas au sens d'une passion, condamnée comme telle par les stoïciens, mais au sens d'une circonspection dans la pensée et dans l'action. Cette attention à soi-même apporte l'*amerimnia,* la tranquillité d'âme, un des buts qui sera recherché par le monachisme.

Cette attention à soi-même fait l'objet d'un sermon très significatif de Basile de Césarée[2]. S'appuyant sur la version grecque d'un passage du Deutéronome[3] : « Fais attention, pour qu'il n'y ait pas cachée dans ton cœur une parole d'injustice », Basile développe toute une théorie de la *prosochè,* fortement influencée par les traditions stoïcienne et platonicienne. Nous aurons à revenir sur ce phénomène. Pour le moment, nous

---

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 20, 120 I.

2. BASILE DE CÉSARÉE, *In Illud Attende tibi ipsi* (PG 31, col. 197-217), édition critique de S. Y. RUDBERG, *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca Stockholmensia,* 2, Stockholm, 1962. P. ADNÈS, dans *Dictionnaire de spiritualité,* t. VI, col. 108, art. « Garde du cœur », signale que beaucoup de sermons se rapportent à ce thème, et cite C. BAUR, « Initia Patrum Graecorum », dans *Studi e Testi,* Cité du Vatican, 1955, t. 181, 2, p. 374.

3. Deutér., 15, 9.

pouvons constater que c'est parce que l'expression du Deutéronome évoque pour lui un mot technique de la philosophie antique, que Basile le commente. Cette attention à soi-même consiste pour lui à éveiller en nous les principes rationnels de pensées et d'action que Dieu a déposés dans notre âme[1], à veiller sur nous-mêmes, c'est-à-dire sur notre esprit et notre âme, et non pas sur ce qui est nôtre, c'est-à-dire notre corps, ou ce qui se trouve autour de nous, c'est-à-dire nos possessions[2]. Elle consiste aussi à faire attention à la beauté de notre âme, en renouvelant sans cesse l'examen de notre conscience et la connaissance de nous-mêmes[3]. Ainsi redresserons-nous les jugements que nous portons sur nous-mêmes : si nous nous croyons riches et nobles, nous nous rappellerons que nous sommes faits de terre et nous nous demanderons où sont maintenant les hommes célèbres qui nous ont précédés. Si au contraire, nous sommes pauvres et méprisés, nous prendrons conscience des richesses et des splendeurs que le cosmos nous offre : notre corps, la terre, le ciel, les astres, et nous penserons à notre vocation divine[4]. On reconnaîtra facilement le caractère philosophique de ces thèmes.

Cette *prosochè*, cette attention[5] à soi-même, attitude fondamentale du philosophe, va devenir l'attitude fondamentale du moine. C'est ainsi que lorsqu'Athanase, dans sa *Vie d'Antoine*[6] écrite en 357, nous raconte la conversion du saint à la vie monastique, il se contente de dire qu'il se mit à « faire attention à lui-même ». Et Antoine, mourant, dira à ses disciples : « Vivez comme si vous deviez mourir chaque jour, en faisant

---

1. BASILE, *In Illud Attende*, 2, 201 B.
2. *Ibid.*, 3, 204A. Célèbre distinction stoïco-platonicienne.
3. *Ibid.*, 3, 204B ; 5, 209B.
4. *Ibid.*, 5-6, 209C-213A.
5. Sur les exercices qui suivent, on consultera utilement les articles du *Dictionnaire de Spiritualité* : « Attention », « Apatheia », « Contemplation », « Examen de conscience », « Direction spirituelle », « Exercices spirituels », « Cor. », « Garde du cœur ».
6. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, PG 26, 844B.

attention à vous-mêmes et en vous souvenant de mes exhortations[1]. » Au VIe siècle, Dorothée de Gaza remarque : « Nous sommes si négligents que nous ne savons pas pourquoi nous sommes sortis du monde [...]. C'est pourquoi nous ne faisons pas de progrès [...]. Cela vient de ce qu'il n'y a pas de *prosochè* dans notre cœur[2]. »

Cette attention, cette vigilance, nous l'avons vu[3], supposent une continuelle concentration sur le moment présent, qui doit être vécu comme s'il était à la fois le premier et le dernier. Il faut renouveler sans cesse son effort. Antoine, nous dit Athanase, ne cherchait pas à se souvenir du temps qu'il avait déjà passé à s'exercer, mais chaque jour il faisait un effort nouveau, comme s'il prenait un nouveau départ[4]. Donc vivre le moment présent comme s'il était le premier, mais aussi le dernier. Nous avons vu Antoine dire à ses moines au moment de mourir : « Vivez comme si vous deviez mourir chaque jour[5]. » Et Athanase nous rapporte une autre de ses paroles : « Si nous vivons comme si nous devions mourir chaque jour, nous ne pécherons pas. » Il faut se réveiller en pensant que l'on n'atteindra peut-être pas le soir, s'endormir en pensant que l'on ne se s'éveillera pas[6]. « Que la mort soit devant tes yeux chaque jour, avait dit Épictète, et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif[7]. Et Marc Aurèle : « Agir, parler, penser toujours comme quelqu'un qui peut sur l'heure sortir de la vie[8]. » Dorothée de Gaza lui aussi lie étroitement la

1. *Ibid.*, 969B.

2. DOROTHÉE DE GAZA, *Didaskaliai*, X, 104, ligne 9, L. Regnault et J. de Préville (éd.), Paris, Sources chrétiennes, 1963, t. 92 (cité dans les notes suivantes par le n° de paragraphe et de ligne du paragraphe). La notion de *prosochè* joue un rôle très important dans toute la tradition monastique, cf. par exemple DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Kephalaia Gnostika*, p. 27, p. 98, 19 E. des Places.

3. Cf. plus haut, pp. 26-27.

4. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 853A, 868A, 969B.

5. Cf. n. 1.

6. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 872A.

7. ÉPICTÈTE, *Manuel*, § 21.

8. MARC AURÈLE, *Pensées*, II, 11.

prosochè et l'imminence de la mort : « Faisons donc attention à nous-mêmes, frères, soyons vigilants, tant que nous avons le temps... Depuis le début de notre entretien, nous avons dépensé deux ou trois heures et nous nous sommes rapprochés de la mort, mais nous voyons sans frayeur que nous perdons le temps[1]. » Ou encore : « Ayons souci de nous-mêmes, frères, soyons vigilants, Qui nous rendra le temps présent, si nous le perdons[2] ? »

Cette attention au présent est à la fois contrôle des pensées, acceptation de la volonté divine, et purification des intentions dans le rapport avec autrui. On connaît la *Pensée* de Marc Aurèle qui résume excellemment cette constante attention au présent : « Partout et à chaque instant, il dépend de toi, d'accepter pieusement la *présente* conjonction d'événements, de te conduire avec justice avec les hommes qui sont à *présent* avec toi, d'appliquer à la *présente* représentation *(phantasia)* les règles de discernement *(emphilotechnein)*, afin que rien ne s'infiltre qui ne soit une représentation vraie[3]. » Cette vigilance continuelle sur les pensées et les intentions se retrouve dans la spiritualité monastique. Ce sera la « garde du cœur[4] », la *nepsis* [5] ou vigilance. Il ne s'agit pas là seulement d'un exercice de la conscience morale : la *prosochè* replace l'homme dans son être véritable, c'est-à-dire dans sa relation à Dieu. Elle équivaut à un exercice continuel de la présence de Dieu. Porphyre, le disciple de Plotin, avait écrit par exemple : « À toute action, toute œuvre, toute parole, que Dieu soit présent comme témoin et comme gardien[6] ! » C'était là un des thèmes fonda-

1. Dorothée de Gaza, § 114,1-15.

2. *Ibid.*, § 104,1-3.

3. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 54.

4. Athanase, *Vie d'Antoine*, 873C. Basile, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 921 B : cf. plus bas, n. 2, p. 86. Cassien, *Collat.*, t. I (SC, t. 42), p. 84 : « *Ut scilicet per illas (virtutes) ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus.* »

5. Dorothée de Gaza, § 104 et *passim*.

6. Porphyre, *Lettre à Marcella*, § 12, p, 18. 10 Pötscher.

mentaux de la *prosochè* philosophique : la présence à Dieu et à soi-même. « N'aie de joie et de repos qu'en une seule chose : progresser d'une action faite pour autrui à une autre action faite pour autrui, accompagnée du souvenir de Dieu[1] ? » Cette *Pensée* de Marc Aurèle se rapporte au même thème de l'exercice de la présence de Dieu et nous fait connaître en même temps une expression qui jouera plus tard un grand rôle dans la spiritualité monastique. Ce « souvenir de Dieu », c'est une perpétuelle référence à Dieu à chaque instant de la vie. Basile de Césarée le lie explicitement à la garde du cœur : « Il faut garder, en toute vigilance, nos cœurs, pour qu'ils ne laissent jamais échapper la pensée de Dieu[2]. » Diadoque de Photicé évoque très souvent ce même thème. Il est tout à fait équivalent pour lui à la *prosochè* : « Il n'appartient de connaître leurs chutes qu'à ceux dont l'intellect ne se laisse jamais soustraire au souvenir de Dieu[3]. » « Dès lors (c'est-à-dire depuis la chute), l'intellect humain ne peut plus qu'avec peine se souvenir de Dieu et de ses commandements[4]. » Il faut « fermer toutes les issues de l'intellect par le souvenir de Dieu[5]. » « Le propre d'un homme ami de la vertu est de consumer sans cesse par le souvenir de Dieu ce qu'il y a de terrestre dans son cœur, afin qu'ainsi peu à peu le mal soit dissipé par le feu du souvenir du bien et que l'âme revienne parfaitement à son éclat naturel avec une splendeur accrue[6]. »

Ce souvenir de Dieu est évidemment en quelque sorte l'essence de la *prosochè,* le moyen le plus radical d'être présent à Dieu et à soi-même. Mais l'attention à soi ne peut quand même se contenter d'une intention diffuse. Nous avons vu Diadoque de Photicé parler du « souvenir de Dieu et de ses

1. Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 7.
2. Voir la référence n. 4, p. 85.
3. Diadoque de Photicé, *Kephalaia Gnostika*, 27, p. 98, 11 des Places.
4. *Ibid.*, 56, p. 117, 15 des Places.
5. *Ibid.*, 59, p. 119, 1-21 des Places.
6. *Ibid.*, 97, p. 160, 3 des Places.

commandements. » Dans la philosophie antique aussi, la *prosochè* supposait une méditation et une mémorisation de la règle de vie *(kanôn),* des principes qui devaient être appliqués en chaque circonstance particulière, à chaque moment de la vie. Il fallait avoir sans cesse « sous la main » les principes de vie, les « dogmes » fondamentaux.

C'est ce que nous retrouvons aussi dans la tradition monastique. Ce qui remplace ici les « dogmes » philosophiques, ce sont les « commandements », comme règle de vie évangélique, c'est-à-dire les paroles du Christ, énonçant les principes de la vie chrétienne. Mais à côté des commandements évangéliques, la règle de vie peut s'inspirer des paroles des « Anciens », c'est-à-dire des premiers moines. Antoine, au moment de mourir, recommande à ses disciples de se souvenir de ses exhortations[1]. « Il faut aussi interroger les voies des moines qui nous ont précédés dans le bien et nous régler sur elles », déclare Évagre le Pontique[2]. Commandements évangéliques et paroles des Anciens se présentent sous la forme de courtes sentences, qui, comme dans la tradition philosophique, peuvent être mémorisées et méditées facilement. C'est à ce besoin de la mémoire et de la méditation que répondent les nombreux recueils d'apophthegmes et de *kephalaia* que nous rencontrons dans la littérature monastique. Les apophthegmes[3] sont des paroles célèbres des Anciens, des Pères du désert, prononcées dans une circonstance déterminée. Ce genre littéraire existait aussi dans la tradition philosophique : on en trouve de nombreux exemples dans l'œuvre de Diogène Laërce. Quant aux *kephalaia*[4], ce sont des collections de sentences relativement courtes,

---

1. Cf. n. 1, p. 84.
2. ÉVAGRE, *Praktikos,* § 91 Guillaumont.
3. Voir l'article « Apophthegma », dans *Reallexikon für Antike und Christentum,* t. I, 1950, pp. 545-550 (Th. Klauser).
4. E. VON IVANKA, « Kephalaia », dans *Byzantinische Zeitschrift,* t. 47, 1954, pp. 285-291.

groupées la plupart du temps en « centuries ». C'est aussi un genre littéraire en honneur dans la littérature philosophique traditionnelle : lui appartiennent par exemple les *Pensées* de Marc Aurèle, les *Sentences* de Porphyre. Ces genres littéraires répondent au besoin de la méditation.

Comme la méditation philosophique, la méditation chrétienne pourra d'ailleurs se développer abondamment en utilisant tous les moyens de la rhétorique, de l'amplification oratoire, en mobilisant toutes les ressources de l'imagination. C'est ainsi par exemple qu'Évagre le Pontique invite son disciple à imaginer sa propre mort, la décomposition de son corps, les terreurs et les souffrances de l'âme dans l'enfer, le feu éternel, et par opposition le « bonheur des justes[1] ».

En tout cas, la méditation doit être constante. Dorothée de Gaza insiste fortement sur ce point : « Méditez donc sans cesse ces conseils en vos cœurs, frères. Étudiez les paroles des saints Vieillards[2]. » « Si nous gardons en mémoire, frères, lesdits des saints Vieillards, et les méditons sans cesse, il nous sera difficile de pécher[3]. » « Si tu veux posséder ces paroles au moment opportun, médite-les constamment[4]. » Il y a dans la vie spirituelle une sorte de conspiration entre les paroles normatives, méditées et mémorisées, et les événements qui donnent occasion de les mettre en pratique. Dorothée de Gaza promet à ses moines que s'ils méditent sans cesse les « paroles des saints Vieillards », il pourront « profiter de tous les événements[5] ». Il veut dire sans doute que l'on reconnaîtra la volonté de Dieu dans les événements, grâce aux paroles des Pères qui ont été inspirées, elles aussi, par la volonté de Dieu.

L'attention à soi-même, la vigilance supposent évidemment la pratique de l'examen de conscience. Nous avons déjà

1. *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 173A-B.
2. DOROTHÉE DE GAZA, § 60, 27.
3. *Ibid.*, § 69, 2.
4. *Ibid.*, § 189, 4-5.
5. *Ibid.*, § 60, 30.

rencontré chez Basile de Césarée[1] cette liaison étroite entre *prosochè* et examen de conscience. La pratique de l'examen de conscience apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans la tradition chrétienne, chez Origène[2] commentant ce passage du *Cantique des cantiques* : « Si tu ne te connais pas, ô la plus belle des femmes... » L'âme, nous dit Origène, doit faire porter son examen sur ses sentiments et sur ses actions. Se propose-t-elle le bien ? Cherche-t-elle les diverses vertus ? Est-elle en progrès ? A-t-elle par exemple totalement réprimé la passion de la colère ou de la tristesse, de la crainte, de l'amour de la gloire ? Quelle est sa manière de donner et de recevoir, de juger de la vérité ? Cette suite de questions, où n'apparaît aucun trait proprement chrétien, se situe tout à fait dans la tradition philosophique de l'examen de conscience, tel qu'il avait été recommandé par les pythagoriciens, les épicuriens, les stoïciens, notamment Sénèque et Épictète, et d'autres philosophes encore, comme Plutarque ou Galien[3]. Nous trouvons cette même pratique recommandée par Jean Chrysostome[4], et surtout par Dorothée de Gaza : « En plus de notre examen quotidien, nous devons nous examiner chaque année, chaque mois, chaque semaine, et nous demander : "Où en suis-je maintenant avec cette passion qui m'accablait la semaine dernière ?" De même chaque année : "J'ai été vaincu par telle passion l'an dernier, comment vais-je maintenant ?" "Les Pères ont dit combien il était utile pour chacun de se purifier lui-même périodiquement en examinant chaque soir comment il a passé la journée et chaque matin comment il a passé la nuit [...]. Mais en vérité, nous qui commettons de nombreuses fautes, nous avons bien besoin, oublieux que nous sommes, de nous examiner aussi toutes les six heures pour connaître comment nous les avons passées et

1. Cf. n. 3, p. 83.
2. ORIGÈNE, *In Cant.*, p. 143, 27 Baehrens.
3. Voir les références dans I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, pp. 66-71.
4. JEAN CHRYSOSTOME, *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 659-660.

en quoi nous avons péché "[1]. » Nous trouvons dans la *Vie d'Antoine* par Athanase un détail intéressant. Selon son biographe, Antoine recommandait à ses disciples de noter par écrit les actions et les mouvements de leur âme. Il est vraisemblable que la pratique de l'examen de conscience écrit existait déjà dans la tradition philosophique[2]. Elle était utile, sinon nécessaire, pour donner plus de précision à l'enquête. Mais, chez Antoine, il s'agit cette fois, en quelque sorte, d'une valeur thérapeutique de l'écriture. « Que chacun note par écrit, conseille Antoine, les actions et les mouvements de son âme, comme s'il devait les faire connaître aux autres[3]. » En effet, poursuit-il, nous n'oserions certainement pas commettre des fautes en public, devant les autres. « Que l'écriture tienne donc la place de l'œil d'autrui. » Le fait d'écrire donne, selon Antoine, l'impression d'être en public, de se donner en spectacle. Cette valeur thérapeutique de l'écriture semble apparaître également dans le texte où Dorothée de Gaza rapporte qu'il éprouvait « soulagement et profit[4] » par le simple fait d'avoir écrit à son directeur spirituel. Autre notation psychologique intéressante : Platon et Zénon avaient noté que la qualité des rêves permet de juger l'état spirituel de l'âme[5]. On retrouve cette observation chez Évagre le Pontique[6] et Diadoque de Photicé[7].

La *prosochè* suppose enfin la maîtrise de soi, c'est-à-dire le triomphe de la raison sur les passions, puisque ce sont les passions qui provoquent la distraction, la dispersion, la dissipation de l'âme. La littérature monastique insiste beaucoup sur

---

1. DOROTHÉE DE GAZA, § 111, 13, et 117, 7.
2. Cf. I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, p. 70.
3. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 924 B.
4. DOROTHÉE DE GAZA, § 25.
5. Cf. plus haut, p. 30 et 50.
6. ÉVAGRE, *Praktikos*, §§ 54-56. Cf. F. REFOULÉ, « Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique », dans *Supplément de la Vie spirituelle*, t. 59, 1961, pp. 470-516.
7. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Kephalaia Gnostika*, 37, p. 106 des Places.

ces méfaits des passions souvent personnifiées en formes démoniaques. Les exercices monastiques de la maîtrise de soi conservent beaucoup de souvenirs de la philosophie antique. Nous voyons Dorothée de Gaza recommander à ses disciples, comme Épictète, de s'exercer d'abord dans les petites choses, afin de créer une habitude[1], ou encore leur conseiller de diminuer peu à peu le nombre de leurs fautes afin de venir ainsi à bout d'une passion[2]. Nous voyons aussi Évagre[3] proposer de combattre une passion par la passion qui lui est opposée, par exemple la fornication par le souci de la bonne réputation, en attendant de pouvoir combattre directement la passion par la vertu qui lui est opposée. C'est déjà la méthode que proposait Cicéron dans ses *Tusculanes*[4].

Nous avons dit que cette réception des exercices spirituels dans le christianisme y avait introduit une certaine attitude spirituelle, un certain style de vie qui ne s'y trouvait pas originellement. Il y a tout d'abord la notion même d'exercice. Il y a dans le fait de répéter des actes, d'accomplir un *training* pour se modifier et se transformer soi-même, une réflexion, une distance, qui est très différente de la spontanéité évangélique. Cette attention à soi, qui est l'essence de la *prosochè,* engendre toute une technique de l'introspection, une extraordinaire finesse d'analyse dans l'examen de la conscience et le discernement des esprits. Enfin et surtout l'idéal recherché, les fins proposées à la vie spirituelle, se teintent d'une forte coloration stoïcienne et platonicienne, c'est-à-dire néoplatonicienne, la morale stoïcienne ayant été intégrée par le néoplatonisme à la fin de l'Antiquité.

La perfection spirituelle est par exemple décrite d'une manière tout à fait stoïcienne comme une transformation de la

1. DOROTHÉE DE GAZA, § 20. Les éditeurs citent en note ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 18, 18.

2. *Ibid.*, § 120. Les éditeurs citent en note ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 18, 15.

3. ÉVAGRE, *Praktikos*, § 58. Les éditeurs citent en note CICÉRON, *Tuscul.*, IV, 75.

4. Cf. note précédente.

volonté qui s'identifie à la Volonté divine. C'est ce que nous trouvons chez Dorothée de Gaza : « Celui qui n'a pas de volonté propre fait toujours ce qu'il veut. Dès lors en effet qu'il n'a pas de volonté propre, tout ce qui arrive le satisfait, et il se trouve faire constamment sa volonté, car il ne veut pas que les choses soient comme il les veut, mais il veut qu'elles soient telles qu'elles sont[1]. » Les éditeurs récents de Dorothée de Gaza comparent ce passage avec un texte du *Manuel* d'Épictète : « Ne cherche pas à ce que les événements soient comme tu veux, mais veuille que les événements soient comme ils sont et tu seras dans la sérénité[2]. »

La perfection spirituelle apparaît aussi comme une *apatheia,* comme une absence totale de passions, conception stoïcienne reprise par le néoplatonisme. Chez Dorothée de Gaza, elle est précisément le résultat du retranchement de la volonté propre : « En retranchant sa volonté, on obtient le détachement *(aprospatheia)*, et du détachement, on parvient, Dieu aidant, à l'*apatheia*[3]. » Notons en passant que, dans le contexte, les moyens que conseille Dorothée de Gaza pour retrancher la volonté, sont tout à fait identiques aux exercices de maîtrise de soi de la tradition philosophique : Plutarque, par exemple, conseille pour remédier à la curiosité de ne pas lire les épitaphes des tombeaux, de ne pas regarder chez les voisins, de se détourner des spectacles de la rue[4]. De la même manière Dorothée conseille de ne pas regarder là où l'on voudrait, de ne pas demander au cuisinier ce qu'il prépare, de ne pas se joindre à une conversation[5]. C'est précisément ce que Dorothée appelle le retranchement de la volonté. Mais c'est surtout chez Évagre qu'il apparaît clairement à quel point l'*apatheia* chrétienne peut être étroitement liée à des concep-

1. DOROTHÉE DE GAZA, § 102, 12.
2. ÉPICTÈTE, *Manuel,* § 8.
3. DOROTÉE DE GAZA, § 20, 11-13.
4. PLUTARQUE, *De curiositate,* 520D sq.
5. DOROTHÉE DE GAZA, § 20.

tions philosophiques. Nous trouvons dans le *Praktikos* d'Évagre la définition suivante : « Le royaume des cieux c'est l'*apatheia* accompagnée de la connaissance vraie des êtres[1]. » Une telle formule, si on essaie de la commenter, montre quelle distance sépare ces spéculations de l'esprit évangélique. On sait que le message évangélique consistait dans l'annonce d'un événement eschatologique appelé « royaume des cieux » ou « royaume de Dieu ». Évagre commence par distinguer les deux expressions et à les interpréter dans un sens très particulier. Développant la tradition origénienne[2], il considère que ces deux expressions désignent deux états intérieurs de l'âme, plus précisément encore deux étapes du progrès spirituel : « Le royaume des cieux, c'est l'impassibilité de l'âme accompagnée de la science vraie des êtres. » « Le royaume de Dieu, c'est la connaissance de la sainte Trinité, coextensive à la substance de l'intellect et surpassant son incorruptibilité[3]. » Sont distingués ici deux niveaux de la connaissance : la connaissance des êtres, la connaissance de Dieu. On s'aperçoit alors que cette distinction correspond exactement à une division des parties de la philosophie bien connue d'Origène, mais attestée dans le platonisme au moins depuis Plutarque[4]. Cette division distingue trois étapes, trois niveaux du progrès spirituel, qui correspondent à trois parties de la philosophie. Ces parties de la philosophie sont respectivement l'éthique, ou « pratique » comme dit Évagre, la physique et la théologie. L'éthique correspond à une première purification, la physique correspond au détachement définitif du sensible et à la contemplation de l'ordre des choses ; la théologie correspond enfin à la contemplation du principe de toutes choses. Dans le schéma évagrien, l'éthique correspond à la *praktikè*, la physique au

1. ÉVAGRE, *Praktikos*, § 2.

2. Voir les textes cités par A. et Cl. Guillaumont (SC, t. 171) dans les notes de leur commentaire au *Praktikos*, p. 499, n. 2 et p. 501, n. 3.

3. ÉVAGRE, *Praktikos*, §§ 2-3.

4. Cf. P. HADOT, « La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité », dans *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 218 sq.

« royaume des cieux » qui comporte « la science vraie des êtres », la théologie au « royaume de Dieu » qui est la connaissance de la Trinité. Mais, selon les systématisations néoplatoniciennes, ces degrés correspondent aussi à des degrés de vertu. Selon Porphyre[1], l'âme commence, grâce aux vertus politiques, à dominer ses passions par la *metriopatheia*, puis elle s'élève au niveau des vertus cathartiques ; celles-ci commencent à détacher l'âme du corps, mais pas encore complètement : il y a un début d'*apatheia*. Ce n'est qu'au niveau des vertus théorétiques que l'âme atteint une pleine *apatheia* et une parfaite séparation avec le corps. C'est précisément à ce niveau que l'âme contemple les êtres qui sont dans l'Intellect divin[2]. Ce niveau, où il y a *apatheia* et contemplation des êtres, correspond au « royaume des cieux » d'Évagre. À ce niveau, selon Évagre, l'âme contemple la multiplicité des natures (d'où le mot « physique »), les natures *(phuseis)* intelligibles, et les autres sensibles dans leurs *logoi*[3]. L'étape ultérieure, qui est surtout d'ordre noétique, est donc la contemplation de Dieu lui-même. Évagre peut donc résumer sa pensée en disant : « Le christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la pratique, de la physique et de la théologie[4]. »

Indépendamment de cette construction théorique, l'*apatheia* joue un rôle capital dans la spiritualité monastique. La valeur qu'elle y revêt est étroitement liée à celle de la paix de l'âme, de l'absence de souci, de l'*amerimnia*[5] ou de la *tranquillitas*[6]. Dorothée de Gaza[7] n'hésite pas à déclarer que la

1. Cf. I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, 1978, pp. 152-158.

2. Porphyre, *Sent.*, 32, p. 27, 9 Lamberz : la sagesse consiste dans la contemplation de ce que contient l'intellect, la force dans l'*apatheia*.

3. Cf. la note dans SC, t. 171, p. 500.

4. Évagre, *Praktikos*, § 1.

5. Cf. Diadoque de Photicé, *Kephalaia Gnostika*, 25, p. 97, 7 ; 30, p. 100, 19 ; 65, p. 125, 12 ; 67, p. 127, 22. Dorothée de Gaza, par exemple, § 68, 2.

6. Cassien, *Collat.*, I, 7, t. I, p. 85 ou XIX, 11, t. III, p. 48 Pichery.

7. Dorothée de Gaza, §§ 58-60.

paix de l'âme est si importante qu'il faut, si cela est nécessaire, renoncer à ce que l'on entreprend pour ne pas la perdre. Cette paix de l'âme, cette *tranquillitas animi,* était une valeur centrale de la tradition philosophique[1].

Nous avons vu que, chez Porphyre, l'*apatheia* résultait du détachement de l'âme par rapport au corps. Nous rejoignons ici l'exercice philosophique par excellence. Platon avait dit : « Ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher, s'exercent à mourir[2]. » Au VIIe siècle, nous retrouvons encore l'écho de cette parole dans Maxime le Confesseur : « Conformément à la philosophie du Christ, faisons de notre vie un exercice de la mort[3]. » Mais il n'est lui-même que l'héritier d'une riche tradition qui a constamment identifié philosophie chrétienne et exercice de la mort. On la trouve déjà chez Clément d'Alexandrie[4] qui comprend cet exercice de la mort dans un sens tout à fait platonicien : il faut séparer spirituellement l'âme du corps. La connaissance parfaite, la gnose, est une sorte de mort qui sépare l'âme du corps, la promeut à une vie consacrée entièrement au bien et lui permet de s'appliquer à la contemplation des réalités véritables avec un esprit purifié. Le même thème se retrouve chez Grégoire de Nazianze : « Vivre, en faisant de cette vie, comme le dit Platon, un exercice de la mort et en séparant, autant que possible, l'âme du corps pour parler comme lui[5]. » C'est la « pratique de la philosophie ». Quant à Évagre[6], il s'exprime en termes très proches de Porphyre : « Séparer le corps de l'âme n'appartient qu'à celui qui les a unis ; mais séparer l'âme du corps n'appartient

1. Cf. les traités de Plutarque et de Sénèque portant ce titre.

2. PLATON, *Phédon,* 67e.

3. MAXIME LE CONFESSEUR, *Commentaire sur le Pater,* PG 90, 900 A.

4. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, 11, 67, 1.

5. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 31, t. I, p. 39 Gallay (PG 37, 68 C).

6. ÉVAGRE, *Praktikos,* § 53, PORPHYRE, *Sent.*, 8, p, 3, 6 Lamberz : « Ce que la nature a lié, elle le délie, mais ce que l'âme a lié, c'est l'âme qui le délie. La nature a lié le corps dans l'âme, l'âme s'est liée elle-même dans le corps ; donc la nature délie le corps de l'âme, mais l'âme se délie elle-même du corps. »

qu'à celui qui désire la vertu. Nos Pères, en effet, nomment l'anachorèse (c'est-à-dire la vie monastique), exercice de la mort et fuite du corps. » Ici encore on voit bien que cette notion platonicienne de la fuite du corps, qui séduira aussi le jeune Augustin, est un élément qui s'ajoute au christianisme, mais ne lui est pas essentiel, et oriente toute sa spiritualité dans un sens très particulier.

Nous avons constaté jusqu'ici la permanence de certains exercices spirituels philosophiques dans le christianisme et le monachisme, et nous avons essayé de faire entendre la tonalité particulière que cette réception dans le christianisme y avait introduite. Mais il ne faudrait pas exagérer la portée de ce phénomène. Tout d'abord, nous l'avons dit, il ne se manifeste que dans un milieu assez circonscrit, chez les écrivains chrétiens qui ont reçu une culture philosophique. Mais même chez eux, la synthèse finale est essentiellement chrétienne. Tout d'abord, mais c'est le moins important, ces écrivains s'efforcent le plus possible de christianiser ces emprunts. Ils croient reconnaître dans tel ou tel texte scripturaire l'exercice spirituel qu'ils ont appris à connaître par la philosophie. C'est ainsi, nous l'avons vu, que Basile de Césarée rattachait la notion de *prosochè* à un texte du Deutéronome[1]. Cette *prosochè* devient d'ailleurs la « garde du cœur », dans la *Vie d'Antoine* par Athanase, et dans toute la littérature monastique, sous l'influence d'un texte des Proverbes, IV, 23 : « Par-dessus tout, garde ton cœur[2]. » L'examen de conscience est souvent justifié par la IIe Épitre aux Corinthiens (13, 5) : « Éprouvez-vous vous-mêmes[3] » ; la méditation de la mort est conseillée en faisant appel à I Corinthiens, 15, 31 : « Je meurs chaque jour[4]. » Ce serait toutefois une erreur de penser que ces réfé-

1. Cf. n. 3, p. 82.
2. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 873 C.
3. *Ibid.*, 924 A.
4. *Ibid.*, 872 A.

rences suffisent à christianiser ces exercices. En fait, si les écrivains chrétiens ont prêté attention à ces textes de la Bible, c'est précisément que, par ailleurs, ils connaissaient les exercices spirituels de la *prosochè*, de la méditation de la mort, ou de l'examen de conscience. À eux seuls, les textes scripturaires n'auraient pas pu procurer une méthode pour pratiquer ces exercices. Et souvent ces textes scripturaires n'ont qu'un rapport assez lointain avec l'exercice spirituel en question.

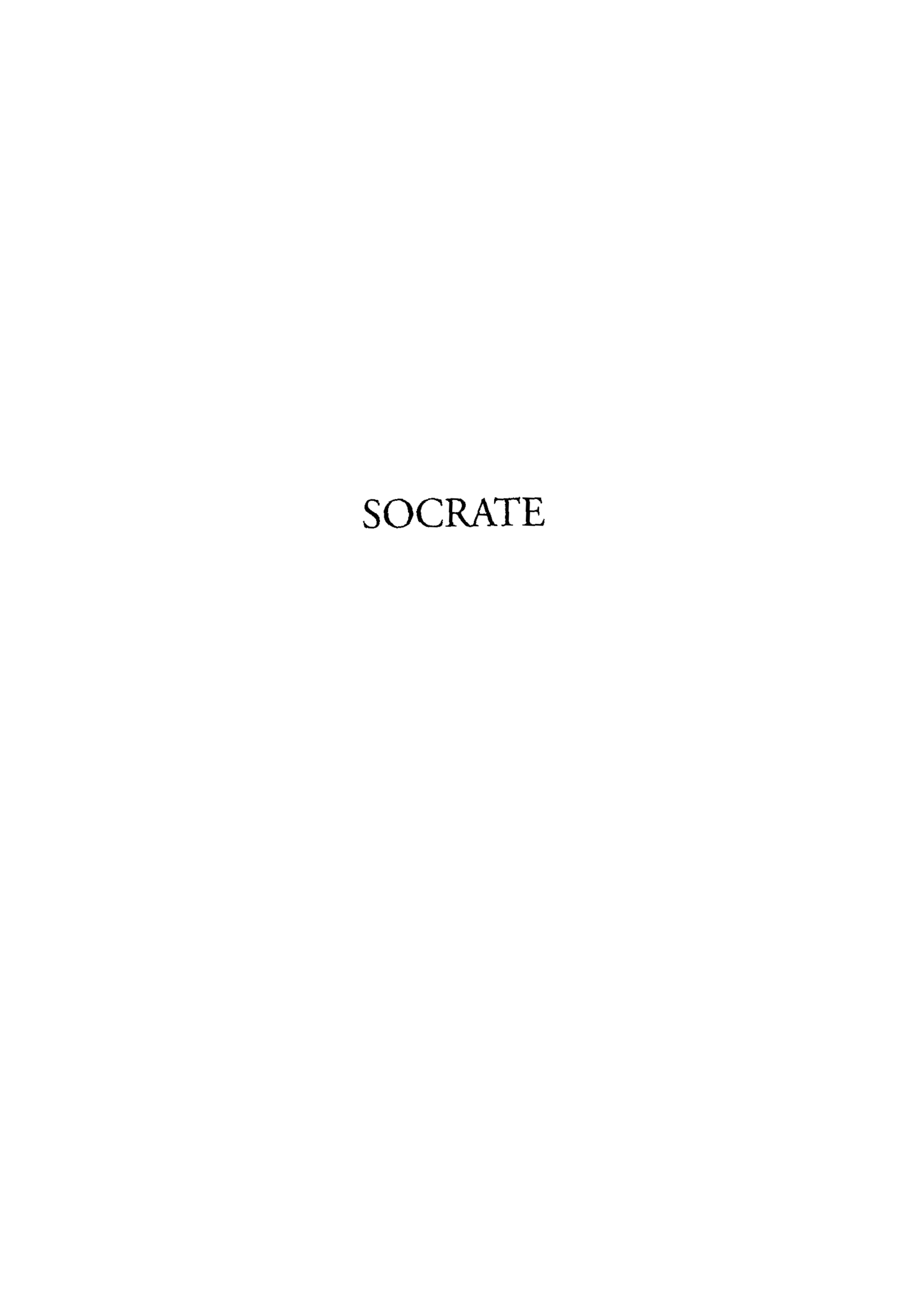
Il est plus important de voir l'esprit général dans lequel sont pratiqués les exercices spirituels chrétiens et monastiques. Ces exercices supposent toujours le secours de la grâce de Dieu et font de l'humilité la première des vertus : « Plus on s'approche de Dieu, dit Dorothée de Gaza, plus on se voit pécheur[1]. » Cette humilité conduit à se considérer comme inférieur aux autres, à garder une extrême réserve dans la conduite et le langage, à prendre des attitudes corporelles significatives, comme par exemple la prostration devant les autres moines. Vertus fondamentales également : la pénitence et l'obéissance : la première est inspirée par la crainte et l'amour de Dieu et elle peut se manifester dans des mortifications extrêmement rigoureuses. Le souvenir de la mort n'est pas seulement destiné à faire prendre conscience de l'urgence de la conversion, mais à développer la crainte de Dieu, et il est lié à la méditation sur le jugement dernier, donc à la vertu de pénitence. Il en est de même de l'examen de conscience. L'obéissance est un renoncement à la volonté propre, par une soumission absolue aux ordres d'un supérieur. Elle transforme totalement la pratique philosophique de la direction spirituelle. On voit, dans la *Vie de Dosithée*[2] jusqu'à quel point cette obéissance peut aller. Le directeur de conscience décide absolument de la manière de vivre, de l'alimentation, de ce que son disciple peut posséder. Enfin, les dimensions transcen-

1. DOROTHÉE DE GAZA, § 151, 47.
2. DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles* (SC, t. 92), *Vie de Dosithée*, §§ 5-9, p. 129 sq.

dantes de l'amour de Dieu et du Christ transfigurent toutes ces vertus. L'exercice de la mort, séparation de l'âme et du corps, est aussi une participation à la mort du Christ. Le renoncement à la volonté est adhérence à l'amour divin.

D'une manière générale, on peut dire que le monachisme, en Égypte et en Syrie[1], est né et s'est développé en milieu chrétien, d'une manière spontanée, sans l'intervention d'un modèle philosophique. Les premiers moines n'étaient pas des gens cultivés, mais des chrétiens qui voulaient atteindre la perfection chrétienne par une pratique héroïque des conseils évangéliques et l'imitation de la vie du Christ. Ils ont donc puisé naturellement dans l'Ancien et le Nouveau Testament leurs pratiques de perfection. Mais, sous l'influence alexandrine, celle, lointaine de Philon, celle, plus proche, de Clément et d'Origène, magnifiquement orchestrée par les cappadociens, certaines pratiques spirituelles philosophiques ont été introduites dans la spiritualité chrétienne et monastique et l'on a décrit, défini, et en partie, pratiqué l'idéal chrétien, en empruntant modèles et vocabulaire à la tradition philosophique grecque. Ce courant s'est imposé par ses qualités littéraires et philosophiques. C'est lui qui a transmis à la spiritualité chrétienne du Moyen Âge et des Temps modernes l'héritage des exercices spirituels antiques.

1. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Corpus Script. Christ. Orient., vol. 184, Subsidia, t. 14, Louvain, 1958, et vol. 197, Subsidia, t. 17, Louvain, 1960.



SOCRATE

La figure de Socrate

Pour traiter le thème qui nous a été proposé cette année, « Avenir et devenir des normes », j'ai concentré mes recherches et mes réflexions sur la figure du Sage dans la tradition occidentale. Dès le début de la pensée grecque, en effet, le Sage apparaît comme une norme vivante et concrète ainsi que le note Aristote, dans un passage de son *Protreptique* : « Quelle mesure, quelle norme plus exacte possédons-nous en ce qui concerne le Bien, sinon le Sage[1] ? » Ces recherches, ces réflexions sur le Sage comme norme se sont peu à peu fixées, pour plusieurs raisons, sur la seule figure de Socrate. Tout d'abord je trouvais en lui une figure qui a exercé sur toute la tradition occidentale une influence universelle, d'une immense portée. Ensuite et surtout, la figure de Socrate, au moins telle que Platon l'a dessinée, présentait à mes yeux l'avantage unique d'être celle d'un médiateur entre l'idéal transcendant de la Sagesse et la réalité humaine concrète. Paradoxe, et ironie toute socratique, Socrate n'est pas un sage, mais un « philosophe », c'est-à-dire un amoureux de la sagesse, de la norme idéale et transcendante.

Parler de Socrate, c'est évidemment s'exposer à toutes sortes de difficultés d'ordre historique. Les témoignages que nous

1. ARISTOTE, *Protreptique*, fragm. 5, dans *Aristotelis Fragmenta selecta*, W. D. Ross (éd.), Oxford, 1955. Voir la traduction allemande dans I. DÜRING, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 414 (et n. 87).

possédons sur Socrate, ceux de Platon, ceux de Xénophon, ont transformé, idéalisé, déformé le Socrate historique[1]. Je ne cherche pas ici à retrouver, à reconstituer ce Socrate historique. Ce que je vais essayer de vous présenter maintenant, c'est la figure de Socrate telle qu'elle a agi dans notre tradition occidentale, en me concentrant toutefois – car il s'agit d'un gigantesque phénomène – sur la figure de Socrate telle qu'elle apparaît dans le *Banquet* de Platon et telle qu'elle est perçue par ces deux grands socratiques que sont Kierkegaard[2] et Nietzsche[3].

---

1. Sur ce problème du Socrate historique, cf. O. GIGON, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, 1945 ; V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952. Signalons, dans une littérature immense, deux précieuses petites introductions à Socrate : A.-J. FESTUGIÈRE, *Socrate*, Paris, 1934, et M. SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, 1970.

2. Sur Kierkegaard et Socrate, cf. J. HIMMELSTRUP, *S. Kierkegaards Sokrates Auffassung*, Neumünster, 1927 ; J. WILD, « Kierkegaard and Classic Philology », dans *Philosophical Review*, t. 49, 1940, pp. 536-537 ; J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris, 1938 ; E. PIVCEVIC, *Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard*, Gütersloh, 1960 ; T. BOHLIN, *Sören Kierkegaard. L'homme et l'œuvre*, trad. fr. de P.-H. Tisseau, Bazoges en Pareds (Vendée), 1941.

3. Sur Nietzsche et Socrate, cf. E. BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 9e éd., Bonn, 1985 (trad. fr. R. Pitrou, Paris, 1932 ; 2e éd., Paris, Le Félin, 1991) ; H. HASSE, *Das Problem des Sokrates bei F. Nietzsche*, Leipzig, 1918 ; K. HILDEBRANDT, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon*, Dresde, 1922 ; E. SANDVOSS, *Sokrates und Nietzsche*, Leyde, 1966 ; H. J. SCHMIDT, *Nietzsche und Sokrates*, Meisenheim, 1969. Sur l'ensemble du vaste phénomène constitué par le rayonnement de la figure de Socrate en Occident, on trouvera un commode recueil de textes dans H. SPIEGELBERG, *The Socratic Enigma*, The Library of Liberal Arts, 1964 et, en ce qui concerne le XVIIIe et le XIXe siècles, on pourra recourir à B. BÖHM, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig, 1929, et à H.-G. SEEBECK, *Das Sokratesbild vom 19. Jahrhundert*, Göttingen, 1947.

I. SILÈNE

Socrate, je viens de le dire, apparaît comme un médiateur entre la norme idéale et la réalité humaine. L'idée de médiation, d'intermédiaire, évoque celles de juste milieu et d'équilibre. On s'attend à voir apparaître une figure harmonieuse, mêlant en de fines nuances les traits divins et les traits humains. Il n'en est rien. La figure de Socrate est déroutante, ambiguë, inquiétante. Le premier choc qu'elle nous réserve, c'est cette laideur physique qui est bien attestée par les témoignages de Platon, de Xénophon et d'Aristophane[1]. « Il est significatif, écrit Nietzsche, que Socrate ait été le premier Grec illustre qui ait été laid[2]. » « Tout est en lui excessif, bouffon, caricatural[3] [...]. » Et Nietzsche évoque « ses yeux d'écrevisse, sa bouche lippue, sa bedaine[4] ». Il se complaît à raconter que le physionomiste Zopyre avait dit à Socrate qu'il était un monstre et qu'il cachait en lui les pires vices et les pires appétits, à quoi Socrate se serait contenté de répondre : « Comme tu me connais bien[5]. » Le Socrate du *Banquet* de Platon

---

1. PLATON, *Banquet*, 215 b-c ; XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 19 et V, 7 ; ARISTOPHANE, *Nuées*, 362 (obliquité des regards), à rapprocher de PLATON, *Phédon*, 117 b.

2. Fr. NIETZSCHE, *Sokrates und die Tragödie* (trad. fr. G. Bianquis, dans NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Paris, NRF, « Idées », 1949, p. 213). Pour des références plus précises aux textes de Nietzsche et de Kierkegaard, voir l'index des citations de ces deux auteurs.

3. Fr. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates*, §§ 3-4 (trad. fr. J.-Cl. Hémery, dans Fr. NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes. Le Cas Wagner, Crépuscule des Idoles...*, Paris, NRF, 1974, p. 71. Dans toutes les notes suivantes, la référence à cette traduction française sera simplement signalée par le sigle trad. NRF).

4. Fr. NIETZSCHE, *Sokrates und die Tragödie* (trad. fr. G. Bianquis, p. 212).

5. Fr. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates*, *op. cit.*, § 3 (trad. NRF). Sur cette histoire, cf. CICÉRON, *De fato*, V, 10 ; *Tusculan. Disput.*, IV, 37, 80, et ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, p. 171, 11 Bruns. Selon Zopyre, Socrate aurait été stupide et lourd d'esprit parce qu'il n'avait pas de creux aux clavicules. Cette représentation se retrouve peut-être dans la description que fait

ressemble à un silène[1], ce qui peut bien conduire à de tels soupçons. Silènes et satyres étaient dans la représentation populaire des démons hybrides, moitié animaux, moitié humains, qui formaient le cortège de Dionysos. Impudents, bouffons, paillards, ils constituaient le chœur des drames satyriques, genre littéraire dont le *Cyclope* d'Euripide reste un des rares témoins. Les silènes représentent donc l'être purement naturel, la négation de la culture et de la civilisation, la bouffonnerie grotesque, la licence des instincts[2]. Kierkegaard dira : « Socrate était un cobold[3]. »

Il est vrai que cette figure de silène n'est qu'une apparence, ainsi que nous le laisse entendre Platon, une apparence qui cache autre chose. Dans le fameux éloge de Socrate, à la fin du *Banquet* [4], Alcibiade compare Socrate à ces silènes qui, dans les boutiques des sculpteurs, servent de coffrets pour déposer des figurines de dieux. Ainsi l'aspect extérieur de Socrate, cette apparence presque monstrueuse, laide, bouffonne, impudente, n'est qu'une façade et un masque.

Ceci nous conduit à un nouveau paradoxe : après la laideur, la dissimulation. Comme dit Nietzsche : « Tout en lui est dissimulé, retors, souterrain[5]. » Ainsi Socrate se masque et aussi sert de masque aux autres.

Socrate se masque lui-même : c'est la fameuse ironie socratique, dont nous aurons encore à dégager la signification.

C. G. CARUS du « type béotien » dans *Symbolik der menschlichen Gestalt*, 1858 (rééd. Hildesheim-Darmstadt, 1962), p. 266.

1. Cf. n. 1, p. 103.

2. Nietzsche lui-même insiste fortement, dans *Die Geburt der Tragödie*, § 8, sur l'alliance de la sagesse et de l'instinct primitif dans la figure des silènes et des satyres. Thème qu'il faut rapprocher des remarques de C. G. Jung sur l'alliance de la sagesse et de la bouffonnerie dans l'être à la nature d'elfe (C. G. JUNG, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, 1954, p. 42). Cf. la note suivante.

3. S. KIERKEGAARD, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Berlin, 1929, p. 7.

4. PLATON, *Banquet*, 215b.

5. Fr. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates, op. cit.*, § 4 (trad. NRF).

Socrate feint l'ignorance et l'impudence : « Il passe son temps, dit Alcibiade, à faire le naïf et l'enfant avec les gens[1]. » « Les mots, les phrases qui forment l'enveloppe extérieure de ses discours ressemblent à la peau d'un impudent satyre[2]. » Ses assiduités amoureuses, son air ignorant, « ce sont là les dehors dont il s'enveloppe, comme le silène sculpté[3] ». Socrate a même si parfaitement réussi dans cette dissimulation qu'il s'est définitivement masqué à l'Histoire. Il n'a rien écrit, il s'est contenté de dialoguer et tous les témoignages que nous possédons sur lui nous le cachent plus qu'ils ne nous le révèlent, précisément parce que Socrate a toujours servi de masque à ceux qui ont parlé de lui.

Parce qu'il était lui-même masqué, Socrate est devenu le *prosopon* – le masque – de personnalités qui ont eu besoin de s'abriter derrière lui. Il leur a donné à la fois l'idée de se masquer et celle de prendre comme masque l'ironie socratique. Il y a là un phénomène extrêmement complexe par ses implications littéraires, pédagogiques et psychologiques.

Le noyau originel de ce phénomène, c'est donc l'ironie de Socrate lui-même. Éternel questionneur, Socrate amenait ses interlocuteurs par d'habiles interrogations à reconnaître leur ignorance. Il les remplissait ainsi d'un trouble qui les amenait éventuellement à une remise en question de toute leur vie. Après la mort de Socrate, le souvenir de ses conversations socratiques a inspiré un genre littéraire, les *logoi sokratikoi*, qui imite les discussions orales que Socrate avait menées avec les interlocuteurs les plus variés. Dans ces *logoi sokratikoi*, Socrate devient donc un *prosopon*, c'est-à-dire un interlocuteur, un personnage, un masque donc, si l'on se souvient de ce qu'est le *prosopon* du théâtre. Le dialogue socratique, tout spécialement

1. *Banquet*, 216e. Les traductions des citations de Platon sont empruntées à l'édition des œuvres de Platon parues dans la collection C.U.F., Paris, Les Belles Lettres. Elles sont parfois légèrement modifiées.

2. *Ibid.*, 221e.

3. *Ibid.*, 216d.

sous la forme subtile et raffinée que Platon lui a donnée, tend à provoquer sur le lecteur un effet analogue à celui que provoquaient les discours vivants de Socrate. Le lecteur se trouve lui aussi dans la situation de l'interlocuteur de Socrate, parce qu'il ne sait pas où les questions de Socrate vont le mener. Le masque, le *prosopon*, de Socrate, déroutant et insaisissable, jette le trouble dans l'âme du lecteur et la conduit à une prise de conscience qui peut aller jusqu'à la conversion philosophique. Comme l'a bien montré K. Gaiser[1], le lecteur est invité lui-même à venir se réfugier derrière le masque socratique. Dans presque tous les dialogues socratiques de Platon, il survient un moment de crise où le découragement s'empare des interlocuteurs. Ils n'ont plus confiance dans la possibilité de continuer la discussion, le dialogue risque de se rompre. Alors Socrate intervient : il prend sur lui le trouble, le doute, l'angoisse des autres, les risques de l'aventure dialectique ; il renverse ainsi les rôles. S'il y a un échec, ce sera son affaire à lui. Il présente ainsi aux interlocuteurs une projection de leur propre moi ; les interlocuteurs peuvent ainsi transférer à Socrate leur trouble personnel et retrouver la confiance dans la recherche dialectique, dans le *logos* lui-même.

Ajoutons que, dans les *Dialogues* platoniciens, Socrate sert de masque à Platon, Nietzsche dira de « sémiotique[2] ». Comme l'a bien noté P. Friedländer[3], alors que le « Je » avait fait son apparition depuis longtemps dans la littérature grecque, avec Hésiode, Xénophane, Parménide, Empédocle, les Sophistes, Xénophon lui-même, qui ne s'étaient pas privés de parler à la première personne, Platon, pour sa part, dans ses *Dialogues*, s'efface totalement derrière Socrate et évite systématiquement l'emploi du « Je ». Il y a là un rapport extrêmement subtil dont nous ne pouvons comprendre parfaitement toute la significa-

---

1. K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, 1959, pp. 26, 149 sq. et 197.
2. Fr. NIETZSCHE, *Ecce Homo. Die Unzeitgemässe*, § 3.
3. P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, vol. I, New York, 1958, p. 126.

tion. Faut-il, avec K. Gaiser et H. J. Krämer[1], supposer que Platon distinguait soigneusement entre son propre enseignement, oral et secret, réservé aux membres de l'Académie, et les dialogues écrits, dans lesquels, utilisant le masque de Socrate, il exhortait ses lecteurs à la philosophie ? Ou bien faut-il admettre que Platon utilise la figure de Socrate pour présenter sa doctrine avec une certaine distance, une certaine ironie ? Quoiqu'il en soit, cette situation originelle a marqué fortement la conscience occidentale et lorsque des penseurs ont été conscients – et effrayés du renouvellement radical qu'ils apportaient – ils ont, à leur tour, utilisé un masque et, de préférence, le masque ironique de Socrate, pour affronter leurs contemporains.

Dans ses *Sokratische Denkwürdigkeiten*, au XVIIIe siècle, Hamann fait l'éloge de Socrate, comme il le dit lui-même : *mimice*[2], c'est-à-dire en prenant lui-même le masque de Socrate – le rationaliste pur aux yeux des philosophes du XVIIIe siècle[3] – pour laisser entrevoir, derrière ce masque, une figure prophétique du Christ. Ce qui, chez Hamann, n'est qu'un procédé passager, devient attitude fondamentale et existentielle chez Kierkegaard. Cette attitude se manifeste chez lui tout d'abord par le procédé de la pseudonymie. On sait que la plus grande partie de l'œuvre de Kierkegaard a été publiée sous des pseudonymes : Victor Eremita, Johannes Climacus, etc. Il ne s'agit pas d'un artifice d'éditeur ; ces pseudonymes correspondent à des niveaux : « esthétique », « éthique », « religieux », où est censé se situer l'auteur, qui va parler successivement du

1. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963 (2e éd., 1968). H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959 (2e éd., Amsterdam, 1967). Pour un historique et un état de la question, cf. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, herausgeg. von Jürgen Wippern, Darmstadt (Wege der Forschung, t. 186), 1972. Cf. Aussi M.-D. RICHARD, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris, 1986.

2. J. G. HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, erklärt von F. Blanke, Gütersloh, 1959, p. 74.

3. Sur ce point, cf. l'ouvrage de B. Böhm, cité n. 3, p. 102.

christianisme en esthéticien, puis en moraliste, afin de faire prendre conscience à ses contemporains du fait qu'ils ne sont pas chrétiens. « Il se recouvre du masque de l'artiste et du moraliste demi croyant pour parler de ses plus profondes croyances[1]. » Kierkegaard est parfaitement conscient du caractère socratique du procédé : « Du point de vue global de l'œuvre entière, la production esthétique est une fraude où les ouvrages pseudonymes prennent leur sens profond. Une fraude ! Que c'est laid ! À quoi je réponds de ne pas se laisser abuser par le mot. On peut tromper un homme en vue du vrai et, pour rappeler le vieux Socrate, le tromper pour l'amener au vrai. C'est même la seule manière quand il est victime d'une illusion[2]. » Il s'agit de faire sentir au lecteur son erreur non pas en la réfutant directement, mais en l'exposant de telle manière que son absurdité lui apparaisse clairement. C'est tout à fait socratique. Mais, en même temps, par la pseudonymie, Kierkegaard donne la parole à tous les personnages qui sont en lui. Il objective ainsi ses différents moi sans se reconnaître en aucun, comme Socrate par ses habiles questions, objective le moi de ses interlocuteurs, sans se reconnaître en eux. Kierkegaard écrit : « Ma mélancolie a fait que, pendant des années, je n'ai pas pu me dire "toi" à moi-même. Entre la mélancolie et ce "toi" résidait tout un monde de fantaisie. Je l'ai épuisé en partie dans mes pseudonymes[3]. » Mais Kierkegaard ne se contente pas de se masquer derrière des pseudonymes. Son vrai masque, c'est l'ironie socratique elle-même, c'est Socrate lui-même : « Ô Socrate ! [...] Ton aventure est la mienne. » « Je suis seul. Ma seule analogie est Socrate. Ma tâche est une tâche socratique[4]. »

1. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 282.

2. S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, § 5 (titre de la trad. allemande : *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller)*, trad. fr. de P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1940, p. 35.

3. Cité par J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, p. 52.

4. S. KIERKEGAARD, *L'Instant* (titre allemand : *Der Augenblick*), trad. fr. de P.-H. Tisseau, 1948, pp. 174-176.

Kierkegaard appelait cette méthode socratique, méthode de communication indirecte[1]. Nous la retrouvons chez Nietzsche. C'est à ses yeux la méthode du grand éducateur : « Un éducateur ne dit jamais ce qu'il pense, mais toujours et exclusivement ce qu'il pense d'une chose quant à son utilité pour celui qu'il éduque. Cette dissimulation, il ne faut pas qu'on la devine[2]. » Méthode justifiée par la mission transcendante de l'éducateur : « Tout esprit profond a besoin d'un masque ; bien plus un masque se forme perpétuellement autour de tout esprit profond, grâce à l'interprétation continuellement fausse, c'est-à-dire plate, donnée à toutes ses paroles, à toutes ses démarches, à toutes les manifestafions de sa vie[3]. » À cette théorie du masque, le masque du silène socratique sert de modèle : « Tel était, je crois, écrit Nietzsche dans les textes inédits de la dernière période de sa vie, le charme diabolique de Socrate. Il avait une âme, mais par derrière une autre encore, et par derrière encore une autre. Dans la première, Xénophon s'installe pour dormir, dans la deuxième, Platon, dans la troisième, encore Platon, mais Platon avec sa seconde âme à lui. Platon, à son tour, est un homme tout plein d'arrière-cavernes et de façades[4]. » Comme chez Kierkegaard, il y a là chez Nietzsche une nécessité pédagogique, mais aussi un besoin psychologique : « Il existe des hommes (et Nietzsche en fait partie) qui ne veulent pas qu'on les voie autrement qu'à moitié voilés par d'autres. Il y a là beaucoup de sagesse[5]. » Ainsi Nietzsche, comme il le reconnaît lui-même dans l'*Ecce Homo* [6], a pris pour masque en écrivant ses *Unzeitgemässe Betrachtungen* ses maîtres Schopenhauer et Wagner, comme Platon, nous dit-

---

1. Sur la communication indirecte, cf. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, pp. 281-288 et 684 (sur la théorie du masque chez Nietzsche).
2. Cité par E. BERTRAM, *Nietzsche, op. cit.*, p. 341 (trad. Pitrou, p. 408).
3. Fr. NIETZSCHE, *Jenseits von Gute und Böse*, § 40 (trad. G. Bianquis).
4. Cité par E. BERTRAM, *Nietzsche, op. cit.*, p. 188 (trad. Pitrou, p. 240).
5. *Ibid.*, p. 181 (trad. Pitrou, p. 234).
6. Fr. NIETZSCHE, *Ecce Homo. Die Unzeitgemässe*, § 3.

il, s'est servi de Socrate comme sémiotique. Il y a en effet un rapport comparable à celui qui existe entre Socrate et Platon : Nietzsche parle d'un Wagner idéal et d'un Schopenhauer idéal qui ne sont autres que Nietzsche lui-même. Et précisément, comme l'a bien montré E. Bertram[1], un des masques de Nietzsche, c'est certainement Socrate lui-même, Socrate qu'il poursuit de la même haine amoureuse que Nietzsche éprouve contre Nietzsche, Socrate qui, dit-il, « lui tient de si près qu'il doit le combattre presque constamment[2] ». En Socrate, Nietzsche déteste le Nietzsche qui dissout le mythe pour mettre à la place des dieux la connaissance du bien et du mal, le Nietzsche qui ramène les esprits aux choses humaines trop humaines, et il aime, il jalouse en Socrate ce qu'il voudrait être lui-même : le séducteur, l'éducateur, le conducteur des âmes. Nous aurons à reparler de cette haine amoureuse.

Ce masque socratique, c'est le masque de l'ironie. Si nous examinons les textes de Platon[3], d'Aristote[4] ou de Théophraste[5], dans lesquels apparaît le mot *eironeia,* nous pouvons en déduire que l'ironie est une attitude psychologique selon laquelle l'individu cherche à paraître inférieur à ce qu'il est : il se déprécie lui-même. Dans l'usage et l'art du discours, cette disposition se manifeste par une tendance à feindre de donner raison à l'interlocuteur, à feindre d'adopter le point de vue de l'adversaire. La figure rhétorique de l'*eironeia* consistera donc à employer des mots ou à développer des discours que l'auditeur s'attendrait plutôt à trouver dans la bouche de l'adversaire[6]. C'est bien ainsi que se présente l'ironie socratique ;

1. E. BERTRAM, *Nietzsche, op. cit.*, p. 182 (trad. Pitrou, p. 235). Tout le chapitre de Bertram sur le masque chez Nietzsche est à lire.

2. Cité *ibid.*, p. 319 (trad. Pitrou, p. 385).

3. PLATON, *Républ.*, 337a ; *Banquet,* 216e 5 ; *Apologie,* 38a 1.

4. ARISTOTE, *Éth. à Nicomaque,* 1108a 22 ; 1127a 22.

5. THÉOPHRASTE, *Caractères,* § 1.

6. Cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* Munich, 1960, §§ 582 et 902, où l'on trouvera toutes les références. Un des plus beaux exemples de l'utilisation rhétorique de l'ironie est l'éloge de l'esclavage des nègres par Montesquieu, *Esprit des lois,* XV, 5.

« Socrate, se dépréciant lui-même, nous dit Cicéron, concédait plus qu'il ne fallait aux interlocuteurs qu'il voulait réfuter : ainsi pensant une chose et en disant une autre, il prenait plaisir à user habituellement de cette dissimulation que les Grecs appellent "ironie"[1]. » Il s'agit donc d'une feinte autodépréciation qui consiste tout d'abord à se faire passer extérieurement pour quelqu'un de tout à fait ordinaire et superficiel. Comme le dit Alcibiade, dans son éloge de Socrate : « Ses discours sont on ne peut plus semblables à ces silènes qui s'entrouvrent. Qu'on veuille bien les écouter, à la première impression, on ne manquera pas sans doute de les trouver absolument ridicules [...]. Il nous parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs, il a l'air de répéter toujours la même chose, si bien qu'il n'y a au monde pas d'ignorant ou d'imbécile qui ne fasse de ses discours un objet de dérision[2]. » Banalité des sujets, banalité aussi des interlocuteurs ! Il cherche et trouve ses auditeurs sur les marchés, dans les palestres, dans les ateliers d'artisans, dans les boutiques. C'est un homme de la rue. « La médiocrité, dira Nietzsche, est le masque le plus heureux que puisse porter l'esprit supérieur[3]. »

Socrate parle, discute, mais refuse d'être considéré comme un maître : « Quand des gens venaient à lui, remarque Épictète, pour lui demander de les introduire auprès d'autres philosophes, il le faisait volontiers et acceptait de bon cœur de n'être pas lui-même remarqué [4]. » Si Socrate refuse d'être considéré comme un maître – et ici nous touchons au cœur de l'ironie socratique –, s'il refuse d'enseigner, c'est qu'il n'a rien à dire, qu'il n'a rien à communiquer, pour la bonne et simple raison qu'il ne sait rien, ainsi qu'il le proclame fréquemment. N'ayant rien à dire, n'ayant pas de thèse à défendre, Socrate ne peut

1. CICÉRON, *Lucullus*, 15 ; *Brutus*, 292-300.

2. PLATON, *Banquet*, 221e.

3. Fr. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten*, § 175 (trad. NRF).

4. ÉPICTÈTE, *Manuel*, § 46. Cf. F. SCHWEINGRUBER, « Sokrates und Epiktet », dans *Hermes*, t. 78, 1943, pp. 52-79.

qu'interroger, tout en refusant lui-même de répondre aux questions : « Voilà bien ton *eironeia* habituelle, s'écrit le Thrasymaque du premier livre de la *République*, je le savais bien, je l'avais prédit : tu refuses de répondre aux questions, tu trouves des échappatoires[1]. » Aristote décrit encore plus clairement la situation : « Socrate prenait toujours le rôle de l'interrogateur, jamais du répondant, car il avouait ne rien savoir[2]. »

Évidemment nous ne pouvons savoir exactement comment se sont déroulées les discussions de Socrate avec les Athéniens. Les dialogues de Platon, même les plus « socratiques », n'en sont qu'une imitation doublement affaiblie. Tout d'abord ils sont écrits et non parlés et, comme l'a remarqué Hegel, « dans le dialogue écrit, les réponses sont entièrement sous le contrôle de l'auteur ; mais trouver dans la réalité des gens qui répondent de cette manière est autre chose[3] ». De plus, on peut reconnaître dans les dialogues platoniciens, sous le charme de la fiction littéraire, la trace des exercices scolaires de l'Académie platonicienne. Aristote a codifié dans ses *Topiques* les règles de ces joutes dialectiques[4]. Dans ces exercices d'argumentation, questionneur et répondant avaient un rôle bien déterminé et les règles de cette escrime intellectuelle étaient définies avec rigueur. Nous n'avons pas à chercher ce qui, historiquement, peut être proprement socratique dans les discussions rappor-

1. PLATON, *Républ.*, 337a (*Gorgias*, 489e ; *Théétète*, 150c).

2. ARISTOTE, *Sophist. Elenchi*, 183b 8.

3. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, 65 (trad. Garniron, p. 291). Les pages consacrées à Socrate dans cet ouvrage de Hegel sont d'une grande profondeur, toute pénétrées du grand problème de l'ironie romantique.

4. P. MORAUX, « La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques* », dans *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968, pp. 277-311. Sur la signification philosophique de ces joutes dialectiques, cf. É. WEIL, « La place de la logique dans la pensée aristotélicienne », dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 56, 1951, pp. 283-315. Voir aussi E. HAMBRUCH, « Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen *Topik* », dans *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin*, Berlin, 1904.

tées par Platon, mais nous avons à dégager la signification de l'ironie socratique telle que la tradition l'a connue, les mouvements de la conscience auxquelles elle correspond.

Otto Apelt[1] a bien caractérisé le mécanisme de l'ironie socratique : *Spaltung und Verdoppelung* ; Socrate se dédouble pour « couper » l'adversaire en deux. Socrate se dédouble : il y a, d'un côté, le Socrate qui sait à l'avance comment va finir la discussion, mais il y a, de l'autre, le Socrate qui va faire le chemin, tout le chemin dialectique avec son interlocuteur. Ce dernier ne sait pas où Socrate le mène. C'est là l'ironie. Socrate faisant chemin avec son interlocuteur exige sans cesse un accord total de son partenaire. Prenant comme point de départ la position de ce partenaire, il lui fait admettre peu à peu toutes les conséquences de cette position. En exigeant à chaque instant cet accord, qui est fondé sur les exigences rationnelles du Discours sensé, du Logos[2], il objective la démarche commune, et il conduit l'interlocuteur à reconnaître que sa position initiale était contradictoire. En général Socrate choisit comme thème de discussion l'activité qui est familière à son interlocuteur, et il cherche à définir avec lui le savoir pratique qui est requis pour exercer cette activité : le général doit savoir combattre courageusement ; le devin doit savoir se comporter avec piété à l'égard des dieux. Et voilà qu'au bout du chemin, le général ne sait plus du tout ce qu'est le courage, le devin ne sait plus du tout ce qu'est la piété. L'interlocuteur se rend compte alors qu'il ne sait pas vraiment pourquoi il agit. Tout son système de valeurs lui paraît brusquement sans fondement. Jusque-là il s'identifiait en quelque sorte à ce système de

---

1. O. APELT, *Platonische Aufsätze*, Berlin, 1912, pp. 96-108. Sur l'ironie socratique, on consultera aussi le très important ouvrage de M. LANDMANN, *Elenktik und Maieutik*, Bonn, 1950, et l'excellent article de R. SCHAERER, « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 49, 1941, p. 181 sq. Sur l'ironie en général, cf. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Ironie*, Paris, 1964.

2. Ce *logos* commun à Socrate et à son interlocuteur est personnifié dans PLATON, *Protagoras*, 361a.

valeurs qui commandait sa manière de parler. Maintenant il s'oppose à lui. L'interlocuteur est donc coupé en deux : il y a l'interlocuteur tel qu'il était avant la discussion avec Socrate et il y a l'interlocuteur qui, dans leur constant accord mutuel, s'est identifié à Socrate et, désormais, n'est plus ce qu'il était auparavant.

Le point absolument capital, dans cette méthode ironique, est le chemin parcouru ensemble par Socrate et son interlocuteur[1]. Socrate feint de vouloir apprendre quelque chose de son interlocuteur : c'est là que réside exactement l'autodépréciation ironique. Mais, en fait, alors qu'il semble s'identifier avec son interlocuteur, entrer totalement dans son discours, c'est finalement l'interlocuteur qui, inconsciemment, entre dans le discours de Socrate, s'identifie à Socrate, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, à l'aporie et au doute : car Socrate ne sait rien, il sait seulement qu'il ne sait rien. À la fin de la discussion, l'interlocuteur n'a donc rien appris. Il ne sait même plus rien du tout. Mais pendant tout le temps de la discussion, il a expérimenté ce qu'est l'activité de l'esprit, mieux encore, il a été Socrate lui-même, c'est-à-dire l'interrogation, la mise en question, le recul par rapport à soi, c'est-à-dire finalement la conscience.

Tel est le sens profond de la maïeutique socratique. On sait que, dans le *Théétète,* Socrate raconte qu'il a le même métier que sa mère. Elle était sage-femme et assistait aux naissances corporelles. Lui est l'accoucheur des esprits : il les assiste dans leur naissance. Lui-même n'engendre rien, puisqu'il ne sait rien, il aide seulement les autres à s'engendrer eux-mêmes[2]. Cette maïeutique socratique renverse totalement les rapports entre maître et disciple, comme l'a bien vu Kierkegaard : « Être maître, ce n'est pas trancher à coup d'affirmations, ni donner des leçons à apprendre, etc. ; être maître, c'est vraiment être disciple. L'enseignement commence quand toi, maître, tu apprends du disciple, quand tu t'installes dans ce qu'il a

1. Voir note précédente.
2. PLATON, *Théétète,* 150a.

compris, dans la manière dont il a compris[1]. » « Le disciple est l'occasion pour le maître de se comprendre lui-même, le maître est l'occasion pour le disciple de se comprendre lui-même. À sa mort, le maître n'a rien à prétendre sur l'âme du disciple, pas plus que le disciple sur celle de son maître [...] La meilleure façon de comprendre Socrate, c'est justement de comprendre qu'on ne lui doit rien, c'est cela que préfère Socrate et qu'il est beau d'avoir pu préférer[2]. »

Nous touchons à l'une des significations possibles de l'énigmatique profession de foi de Socrate : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien[3]. » Elle peut vouloir dire en effet : Socrate ne possède aucun savoir transmissible, il ne peut faire passer des idées de son esprit dans l'esprit d'autrui. Comme le dit le Socrate du *Banquet* de Platon : « Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide[4]. » Dans les *Mémorables* de Xénophon, Hippias dit à Socrate : « Au lieu de questionner toujours sur la justice, il vaudrait mieux nous dire une bonne fois ce que c'est. » À quoi Socrate répond : « À défaut de la parole, je fais voir ce qu'est la justice par mes actes[5]. » Socrate, il est vrai, est un passionné de la parole et du dialogue. Mais c'est qu'il veut tout aussi passionnément montrer les limites du langage. On ne comprendra jamais la justice si on ne la vit pas. Comme toute réalité authentique, la justice est indéfinissable. C'est précisément ce que Socrate veut faire comprendre à son interlocuteur pour l'inviter à « vivre » la justice. La mise en question du discours mène en fait à une mise en question de l'individu qui doit décider, si, oui ou non, il prendra la résolution de vivre selon la conscience et la raison.

---

1. S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 28.
2. S. KIERKEGAARD, *Riens philosophiques* (titre de la trad. allemande : *Philosophische Brocken)*, trad. fr. de Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, « Idées », 1948, pp. 68 et 119.
3. PLATON, *Apol.*, 21d 5.
4. PLATON, *Banquet*, 175d.
5. XÉNOPHON, *Mémorables*, IV, 4, 10.

Comme dit un interlocuteur de Socrate : « Il nous entraîne dans un circuit de discours sans fin, jusqu'à ce qu'on en vienne à devoir rendre raison de soi-même, aussi bien quant à la manière dont on vit présentement qu'à celle dont on a vécu son existence passée[1]. » L'individu est ainsi remis en question dans les fondements mêmes de son action, il prend conscience du problème vivant qu'il est lui-même pour lui-même. Toutes les valeurs sont ainsi renversées et l'intérêt qu'on leur accordait : « Je n'ai nul souci, dit Socrate dans l'*Apologie de Socrate* rédigée par Platon, de ce dont se soucient la plupart des gens : affaires d'argent, administration des biens, charges de stratège, succès oratoires en public, magistratures, coalitions, factions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie... mais dans celle où, à chacun de vous en particulier, je ferai le plus grand bien en essayant de lui persuader de se préoccuper moins de ce qu'il a que de ce qu'il est, pour se rendre aussi excellent et raisonnable que possible[2]. » Par cet appel à l'être de l'individu, la démarche socratique est existentielle. C'est pourquoi, chacun à sa manière, Kierkegaard et Nietzsche ont voulu la répéter. Cette mise en question de l'individu, ce « Prends souci de toi-même[3] » que Socrate répète inlassablement, comment ne pas les retrouver dans ce texte de Nietzsche où, décrivant l'homme selon Schopenhauer, il le montre isolé au milieu de l'inconscience de ses contemporains : « Sous cent masques divers, jeunes gens, adultes, vieillards, pères, citoyens, prêtres, fonctionnaires, marchands font la parade et ne songent qu'à la comédie qu'ils donnent tous ensemble sans penser le moins du monde à eux-mêmes. À la question "Pourquoi vivez-vous ?", ils répondraient aussitôt avec orgueil : "Pour devenir un bon citoyen, un savant, un homme d'état !"[4] » « Toutes les institutions humaines ne sont-elles pas destinées à empêcher les

1. PLATON, *Lachès*, 187e.
2. PLATON, *Apol.*, 36b.
3. PLATON, *Alcibiade*, 120 d 4 ; *Apol.*, 36c.
4. Fr. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, III, 4, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, Aubier, 1966, p. 79.

hommes de sentir leur vie, grâce à la dispersion constante de leurs pensées[1]. » « La hâte est générale parce que tous veulent s'échapper à eux-mêmes[2]. » Déjà l'Alcibiade du *Banquet* disait : « Socrate me contraint à m'avouer à moi-même que, alors que je suis si déficient sur tant de points, je persiste à ne pas me soucier de moi-même et à m'occuper seulement des affaires des Athéniens[3]. » On entrevoit ici la portée politique de ce renversement des valeurs, de ce changement des normes directrices de la vie. Le souci de la destinée individuelle ne peut manquer de provoquer un conflit avec la Cité [4]. Ce sera le sens profond du procès et de la mort de Socrate. L'ironie socratique devient dramatique lorsque nous la voyons, grâce au témoignage de l'*Apologie de Socrate*, s'exercer au dépens des accusateurs du philosophe et provoquer, en quelque sorte, sa condamnation à mort [5].

C'est là précisément le « sérieux de l'existence » dont parle Kierkegaard[6]. Le mérite de Socrate, à ses yeux, c'est d'avoir été un penseur existant, non un philosophe spéculatif qui oublie ce que c'est qu'exister[7]. La catégorie fondamentale de l'existence pour Kierkegaard, c'est l'Individu, c'est l'Unique[8], la solitude de la responsabilité existentielle. Pour lui, Socrate en a été l'inventeur[9]. Nous retrouvons ici l'une des raisons

1. *Ibid.*, p. 79.
2. *Ibid.*, p. 87.
3. PLATON, *Banquet*, 216a.
4. Hegel insiste fortement sur ce point, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, 1, 2, p. 115 (trad. fr. Garniron, p. 333 sq.) : « Aucun peuple et moins encore un peuple libre, d'une liberté comme celle du peuple athénien, n'a à reconnaître un tribunal de la conscience morale. »
5. Cette volonté de mourir, chez Socrate, posera à Nietzsche un problème dont nous aurons à parler plus bas.
6. Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes, op. cit.*, p. 350 sq.
7. Sur ce thème, cf. S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum non scientifique* (titre de la trad. allemande : *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*), trad. Paul Petit, Paris, 1941, p. 47 sq.
8. Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes, op. cit.*, p. 270.
9. S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon œuvre, op. cit.*, II[e] partie, chap. II, B, p. 50.

profondes de l'ironie socratique. Le langage direct est impuissant à communiquer l'expérience de l'exister, la conscience authentique de l'être, le sérieux du vécu, la solitude de la décision. Parler, c'est être condamné doublement à la banalité[1]. Tout d'abord, il n'y a pas de communication directe de l'expérience existentielle : toute parole est « banale ». Et, d'autre part, la banalité, sous la forme de l'ironie, peut permettre la communication indirecte[2]. Comme dit Nietzsche : « Je crois sentir que Socrate était profond (son ironie correspondait à la nécessité où il était de se donner un air superficiel pour pouvoir rester en relations avec les hommes)[3]. » Pour le penseur existentiel, la banalité et le superficiel sont en effet une nécessité vitale : il s'agit de rester en contact avec les hommes, même si ceux-ci sont inconscients. Mais ce sont aussi des artifices pédagogiques : les détours et les circuits de l'ironie, le choc de l'aporie, peuvent faire accéder au sérieux de la conscience existentielle, surtout si vient s'y ajouter, comme nous le verrons, la puissance d'Éros. Socrate n'a pas de système à enseigner. Sa philosophie est tout entière exercice spirituel, nouveau mode de vie, réflexion active, conscience vivante.

Peut-être faut-il donner une signification encore plus profonde à la formule socratique : « Je sais que je ne sais rien. » Ceci nous ramène à notre point de départ. Socrate sait qu'il n'est pas un sage[4]. Sa conscience individuelle s'éveille dans ce sentiment d'imperfection et d'inachèvement. Sur ce point, Kierkegaard peut nous aider à comprendre toute la signification de la figure socratique. Kierkegaard affirme qu'il ne sait qu'une chose, c'est qu'il n'est pas chrétien. Il est intimement

---

1. Sur le thème de la banalité, cf. L. JERPHAGNON, *De la banalité*, Paris, 1965.

2. Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 281 sq., et notamment les remarques sur les rapports entre l'incognito divin et l'incognito de l'écrivain, p. 285, n. 1.

3. Fr. NIETZSCHE, *Inédits de 1882-1888*, Leipzig, 1903, t. XIII, p. 327.

4. PLATON, *Apol.*, 23b : « Ô humains, celui-là est parmi vous le plus sage *(sopholatos)* qui sait comme Socrate qu'en vérité il n'est bon à rien en fait de sagesse *(sophia)*. »

persuadé qu'il ne l'est pas, car être chrétien, c'est avoir un véritable rapport personnel et existentiel avec le Christ, c'est s'être pleinement approprié ce rapport, c'est l'avoir intériorisé dans une décision émanant des profondeurs du moi. Étant donné l'extrême difficulté de cette intériorisation, il n'y a pas de chrétien. Seul le Christ est chrétien. Du moins, celui qui a conscience de n'être pas chrétien est le meilleur chrétien, dans la mesure où il reconnaît qu'il n'est pas chrétien[1]. La conscience de Kierkegaard, comme toute conscience existentielle, est donc divisée. Elle n'existe que dans la conscience qu'elle a de ne pas vraiment exister. Cette conscience kierkegaardienne, c'est la conscience socratique : « Ô Socrate, tu avais le maudit avantage de pouvoir, grâce à ton ignorance, faire éclater que les autres étaient encore moins savants que toi : ils ne savaient même pas qu'ils étaient ignorants. Ton aventure est la mienne. On s'est exaspéré contre moi en me voyant capable de montrer que les autres sont encore moins chrétiens que moi, moi pourtant si respectueux du christianisme que je vois et avoue que je ne suis pas chrétien[2]. »

La conscience socratique est elle aussi divisée et déchirée, non par la figure du Christ, mais par la figure du Sage, norme transcendante. La justice, nous l'avons vu, ne se définit pas, elle se vit. Tous les discours du monde ne pourront exprimer la profondeur de la décision de l'homme qui choisit d'être juste. Mais toute décision humaine est précaire et fragile. En choisissant d'être juste dans tel ou tel acte, l'homme a le pressentiment d'une existence qui serait juste, d'une manière plénière. Ce serait celle du Sage. Socrate a conscience de n'être pas sage. Il est, non pas *sophos*, mais *philosophos*, non pas un sage, mais quelqu'un qui désire la sagesse, parce qu'il en est privé.

---

1. Cf. J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 387, et p. 409, n. 1, sur la théologie négative.

2. S. KIERKEGAARD, *L'Instant* (titre de la trad. allemande : *Der Augenblick), op. cit.*, n° 10, p. 176.

Comme le dit excellemment P. Friedländer, « l'ironie socratique exprime la tension entre l'ignorance (c'est-à-dire l'impossibilité d'exprimer avec des mots ce qu'est la justice) et l'expérience directe de l'inconnu, c'est-à-dire de l'existence de l'homme juste, dont la justice atteint le niveau divin[1] ». Comme Kierkegaard n'est chrétien que par sa conscience de n'être pas chrétien, Socrate n'est sage que par sa conscience de n'être pas sage. De ce sentiment de privation naît un immense désir. C'est pourquoi Socrate le philosophe revêtira, pour la conscience occidentale, les traits d'Éros, l'éternel vagabond en quête de la vraie Beauté.

II. *ÉROS*

On pourrait dire que Socrate est le premier individu de l'histoire de la pensée occidentale. Comme l'a bien souligné W. Jaeger[2], la littérature socratique, notamment les œuvres de Platon et de Xénophon, en cherchant à faire le portrait littéraire de Socrate, s'efforce de faire sentir son originalité, son unicité. Ce besoin naît certainement de l'expérience extraordinaire que représente la rencontre avec une personnalité incomparable. C'est bien là, comme l'a remarqué Kierkegaard[3], le sens profond des expressions *atopos, atopia, atopotatos* qui reviennent très souvent dans les dialogues de Platon[4] pour décrire le caractère de Socrate, par exemple dans le *Théétète* (149 a) : « On dit que je suis *atopotatos* et que je ne crée que de l'*aporia.* » Le mot signifie étymologiquement « hors de lieu », donc étrange, extravagant, absurde, inclassable, déroutant. Dans son éloge de Socrate, dans le *Banquet,* Alcibiade insiste sur cette particularité. Il existe normalement, nous dit-il, des classes d'hommes, des types idéaux auxquels correspondent les

1. P. FRIEDLÄNDER, *Plato, op. cit.*, vol. I, p. 153.
2. W. JAEGER, *Paideia*, Berlin, 1954, t. II, p. 64.
3. S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif sur mon œuvre, op. cit.*, p. 50.
4. PLATON, *Banquet*, 215a ; *Phèdre*, 229-230 ; *Alcibiade*, 106a.

individus ; par exemple, il y a le type « grand général noble et courageux » : ses représentants sont, dans l'antiquité homérique, Achille, et, parmi les contemporains, le chef spartiate Brasidas ; il y a le type « homme d'état éloquent et avisé », ses représentants sont, dans l'antiquité homérique, le grec Nestor, le Troyen Anténor et, parmi les contemporains, Périclès. Mais Socrate ne rentre dans aucune classe. On ne peut le comparer à aucun homme, conclut Alcibiade, tout au plus aux silènes et aux satyres[1]. Oui, Socrate est l'Individu, l'Unique, cet Individu, si cher à Kierkegaard qu'il aurait voulu que l'on inscrivît sur son propre tombeau : « Il fut l'Individu[2]. »

Et pourtant, malgré ce caractère incomparable, nous allons voir Socrate revêtir les traits mythiques d'Éros[3]. Il est vrai que ce sera un Éros conçu comme une projection de la figure de Socrate.

Intimement liée à l'ironie du dialogue, il y a chez Socrate une ironie de l'amour qui conduit à des renversements de situation tout à fait analogues à ceux de l'ironie du discours. Précisons tout de suite que l'amour qui est ici en question est l'amour homosexuel, précisément parce qu'il est un amour éducateur. Dans la Grèce du temps de Socrate, l'amour masculin est un souvenir et une survivance de l'éducation guerrière archaïque, dans laquelle le jeune noble se formait aux vertus aristocratiques, dans le cadre d'une amitié virile, sous la direction d'un aîné. La relation maître-disciple est conçue à l'époque sophistique, sur le modèle de cette relation archaïque, et s'exprime volontiers dans une terminologie érotique. La part de la rhétorique et de la fiction littéraire dans cette manière de parler ne doit jamais être oubliée[4].

---

1. PLATON, *Banquet*, 221e-d.
2. S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif sur mon œuvre*, *op. cit.*, p. 100.
3. Sur ce thème, Socrate et Éros, cf. J. HILLMAN, « On Psychological Creativity », dans *Eranos*, t. 35, 1966, pp. 370-398, notamment sur l'aspect démonique de l'Éros socratique. Nos recherches, me semble-t-il, se complètent mutuellement.
4. Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1971 (6e éd.), ch. III, « De la pédérastie comme éducation ».

L'ironie amoureuse de Socrate consiste évidemment à feindre d'être amoureux, jusqu'à ce que celui qu'il poursuit de ses assiduités, par le renversement de l'ironie, devienne lui-même amoureux. C'est ce que raconte Alcibiade dans son éloge de Socrate. Trompé par les nombreuses déclarations que lui a faites Socrate, Alcibiade, croyant que c'est sérieux, a invité un soir Socrate pour le séduire. Il s'est glissé dans son lit, il l'a enlacé. Et voilà que Socrate est resté parfaitement maître de soi et ne s'est pas du tout laissé séduire. « Depuis ce temps, dit Alcibiade, c'est moi qui suis réduit en esclavage, je suis dans l'état d'un homme mordu par une vipère[1]. » « Car c'est au cœur ou à l'âme ou de quelque autre nom qu'il faille appeler cela, c'est là que m'ont atteint la dent, la morsure des discours philosophiques. Quant je l'entends, le cœur me bat bien plus qu'aux corybantes dans leurs transports, ses paroles font couler mes larmes [...] Je ne suis pas le seul envers qui il se soit conduit de la sorte. Mais également Charmide [...] Euthydème [...] et d'autres en très grand nombre qu'il berne en faisant l'amoureux alors qu'il tient plutôt le rôle du bien-aimé que celui de l'amant[2]. » Quel meilleur commentaire à ce texte que celui de Kierkegaard : « On devrait peut-être l'appeler en ce sens un séducteur : il fascinait la jeunesse, éveillait en elle des aspirations qu'il ne satisfaisait pas. Il les trompait tous, comme il trompait Alcibiade. Il attirait les jeunes gens, mais quand ils se tournaient vers lui, quand ils voulaient trouver près de lui le repos, alors il était parti, alors le charme était passé, alors ils sentaient les profondes douleurs de l'amour malheureux, alors ils sentaient qu'ils avaient été trompés, que ce n'était pas Socrate qui les aimait, mais eux qui aimaient Socrate[3].

L'amour ironique de Socrate consiste donc à feindre d'être amoureux. Dans l'ironie dialectique, Socrate faisait semblant, en posant ses questions, de désirer que son interlocuteur lui

1. PLATON, *Banquet*, 217-218.
2. *Ibid.*, 215e, 218a, 222b.
3. Cité par J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 60.

communiquât son savoir ou sa sagesse. Mais en fait l'interlocuteur découvrait dans ce jeu de questions et de réponses, qu'il était incapable de remédier à l'ignorance de Socrate, car en fait il n'avait ni savoir ni sagesse à donner à Socrate. C'était donc à l'école de Socrate, c'est-à-dire, en fait, à l'école de la conscience du non-savoir, que l'interlocuteur désirait se mettre. Dans l'ironie amoureuse, Socrate fait semblant, par ses déclarations amoureuses, de désirer que celui qu'il feint d'aimer lui livre, non plus son savoir, mais sa beauté corporelle. Situation compréhensible : Socrate n'est pas beau, le jeune homme est beau. Mais cette fois l'aimé ou prétendu tel découvre, par l'attitude de Socrate, qu'il est incapable de satisfaire l'amour de Socrate, car il n'a pas en lui de vraie beauté. Découvrant alors ce qui lui manque, il devient amoureux de Socrate, c'est-à-dire non pas de la beauté, car Socrate n'en a pas, mais de l'amour qui est, selon la définition donnée par Socrate dans le *Banquet* [1], le désir de la Beauté dont on est privé. Ainsi, être amoureux de Socrate, c'est être amoureux de l'amour.

C'est là précisément le sens du *Banquet* de Platon[2]. Le dialogue est construit de manière à faire deviner l'identité entre la figure d'Éros et celle de Socrate. Platon imagine que, selon la coutume, tous les convives, en allant de gauche à droite, vont prononcer à tour de rôle l'éloge d'Éros. C'est ce que font successivement Phèdre et Pausanias, puis le médecin Éryximaque, le poète comique Aristophane, le poète tragique Agathon. Quant à Socrate, lorsque son tour est venu, il ne prononce pas directement l'éloge de l'Amour (ce serait contraire à sa méthode), mais il rapporte l'entretien qu'il eut jadis avec Diotime, la prêtresse de Mantinée, qui lui raconta le mythe de la naissance d'Éros. Normalement le dialogue devrait

---

1. PLATON, *Banquet*, 200-201.

2. Sur ce thème, cf. avant tout, L. ROBIN, dans son introduction à PLATON, *Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 1951, pp. CI-CIX, et dans son ouvrage, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1933, p. 195 ; P. FRIEDLÄNDER, *Plato, op. cit.*, vol. I, chap. II, « Demon and Eros ».

se terminer là, mais brusquement fait irruption, dans la salle du festin, Alcibiade, couronné de violettes et de feuilles de lierre et passablement ivre. Il se soumet quand même à la loi du banquet, mais au lieu de faire l'éloge d'Éros, il prononce celui de Socrate.

Ici l'identité entre Socrate et Éros n'est pas seulement marquée par le fait que l'éloge de Socrate prend rang à la suite et dans la ligne des éloges d'Éros déjà prononcés, mais également par le fait que les traits communs au portrait d'Éros tracé par Diotime et au portrait de Socrate tracé par Alcibiade sont nombreux et significatifs.

Le jour de la naissance d'Aphrodite, raconte Diotime, il y eut banquet chez les dieux. À la fin du repas, Pénia, c'est-à-dire « Pauvreté », « Privation », vint pour mendier. Elle vit alors *Poros*, c'est-à-dire « Moyen », « Expédient », « Richesse », enivré par le nectar et endormi dans le jardin de Zeus. Pour remédier à son dénuement, Pénia décida d'avoir un enfant de Poros. Elle s'étendit près de Poros endormi et conçut ainsi l'Amour.

Cette généalogie d'Éros va permettre à Diotime de faire son portrait, d'une manière si subtile que cette description pourra être interprétée à plusieurs niveaux. Tout d'abord, conformément à la lettre du mythe, nous reconnaissons dans Éros des traits de son père et des traits de sa mère : du côté paternel, il tient son esprit inventif et rusé, son *euporia* ; du côté maternel, il tient son état de pauvre et de mendiant, son *aporia*. Une certaine conception de l'Amour se fait jour à travers cette description. Alors que les autres convives ont décrit Éros d'une manière idéalisée, Socrate rapporte l'entretien qu'il eut avec Diotime pour restaurer une vision plus réaliste de l'Amour. L'Amour n'est pas beau, comme l'aurait voulu le poète tragique Agathon. Sans cela il ne serait plus l'Amour. Car Éros est essentiellement désir et on ne peut désirer que ce dont on est privé. Éros ne peut être beau : fils de Pénia, il est privé de la beauté ; mais fils de Poros, il sait remédier à cette privation. Agathon a confondu l'Amour avec son objet, c'est-à-dire avec l'aimé. Mais, pour Socrate, l'Amour est amant. Ce n'est donc pas un

dieu, comme le pensent la plupart des gens, mais seulement un *daimon*, un être intermédiaire entre le divin et l'humain.

C'est pourquoi la description d'Éros par Diotime a quelque chose de comique. On y reconnaît le genre de vie harassant auquel condamne l'Amour. C'est le fameux thème : « *Militat omnis amans.* » L'amoureux monte la garde à la porte de l'aimé, passe la nuit à la belle étoile. C'est un mendiant et un soldat. Mais aussi il est fertile en inventions, sorcier, magicien, habile discoureur, parce que l'Amour rend ingénieux. Pour lui, découragement et espoir, besoin et satiété se succèdent sans interruption avec les succès et les échecs de son amour. C'est Éros le vaurien, l'effronté, têtu, bavard, sauvage, ce vrai monstre, dont la poésie grecque, jusqu'à la période byzantine, se plaira à raconter les méfaits[1].

Mais dans cette figure de l'Éros chasseur, Platon, avec une étonnante maîtrise, fait apparaître les traits de Socrate, c'est-à-dire du « philosophe ». Éros, nous dit Diotime, loin d'être délicat et beau, comme le pense Agathon, est toujours pauvre, rude, malpropre, va-nu-pieds. Le Socrate dont Alcibiade fait l'éloge est lui aussi va-nu-pieds, couvert d'un manteau grossier qui le protège mal du froid de l'hiver[2]. Et nous apprenons dans le contexte du dialogue que Socrate s'est exceptionnellement baigné pour venir au banquet[3]. Les poètes comiques se gausseront eux aussi de ses pieds nus et de son vieux manteau[4]. Cette figure de Socrate comme Éros mendiant, ce sera celle du philosophe cynique, celle de Diogène, errant sans feu ni lieu, avec

---

1. Cf. sur la généalogie d'Éros, M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, Paris, 1974, p. 140. Sur le thème « *Militat omnis amans* », cf. A. SPIES, *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik*, Tübingen, 1930. Sur Éros le vaurien, cf. *Anthologie Palatine*, livre V, épigrammes 176-180.

2. PLATON, *Banquet*, 203c-d et 220b. Sur le thème de Socrate-Éros, cf. V. JANKÉLÉVITCH, *L'Ironie*, *op. cit.*, pp. 122-125, et Th. GOULD, *Platonic Love*, Londres, 1963, p. 57.

3. PLATON, *Banquet*, 174a.

4. Cf. les textes cités par DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, II, 27-28.

son manteau et sa besace, Diogène, ce « Socrate furieux », comme, semble-t-il, il se définissait lui-même[1]. Comme l'a remarqué P. Friedländer[2], cet Éros aux pieds nus évoque aussi l'homme primitif, tel que le décrivent le *Protagoras* (321c 5) et la *République* (272a 5). Nous sommes ainsi ramenés à la figure de silène, c'est-à-dire de l'être purement naturel, de la force primitive, antérieure à la culture et à la civilisation. Il n'est pas indifférent que cette composante fasse partie du complexe portrait de Socrate-Éros. Car elle correspond bien à ce renversement des valeurs que provoque la conscience socratique. Pour celui qui prend souci de son âme, l'essentiel ne se situe pas dans les apparences, dans le costume ou le confort, mais dans la liberté.

Pourtant Diotime nous dit aussi qu'Éros a des traits de son père : « Il tend des pièges aux nobles âmes, car il est hardi, effronté, endurant. C'est un dangereux chasseur, sans cesse en train de trouver quelque ruse, désireux d'être habile[3], plein de ressource *(porimos)*, méditant sans cesse quelque stratagème, terrible sorcier, magicien et sophiste[4]. » On croirait entendre le Strepsiade des *Nuées* d'Aristophane, décrivant ce qu'il espère devenir grâce à l'éducation socratique : « Hardi, beau parleur, effronté, impudent... jamais à court de paroles, un vrai renard[5] ». Dans son éloge de Socrate, Alcibiade le traite d'impudent silène[6], et déjà avant lui Agathon a gratifié, lui aussi, Socrate de cette épithète d'*hybristes*[7]. Pour Alcibiade, Socrate

1. Sur le genre de vie de Diogène le Cynique, cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, VI, 20 sq. Le texte contenant la définition de Diogène comme « Socrate furieux » (VI, 54) est mal attesté critiquement, mais le mot a sa vérité psychologique.

2. P. FRIEDLÄNDER, *Plato, op. cit.*, vol. I, p. 368, n. 6.

3. Les termes employés en grec sont volontairement ambigus : Éros apparaît désireux de *phronesis*, c'est-à-dire de sagesse, plein de ressource *(porimos)* et « philosophant » tout au long de sa vie.

4. *Banquet*, 203d.

5. ARISTOPHANE, *Nuées*, 445 sq.

6. PLATON, *Banquet*, 221e.

7. *Ibid.*, 175e.

est un magicien[1], un beau parleur, habile à attirer l'attention des beaux garçons[2]. Quant à la robustesse d'Éros, on la retrouve dans le portrait de Socrate aux armées que trace Alcibiade : il résiste au froid, à la faim, à la peur, tout en étant capable de supporter aussi bien le vin que la méditation prolongée[3]. Lors de la retraite de Délion, raconte Alcibiade, Socrate marchait avec autant d'aisance que s'il avait été dans les rues d'Athènes, avec cette allure que décrit Aristophane quand il le représente « se pavanant, donnant des coups d'œil en biais, les pieds nus, malgré ce que cela peut avoir de pénible, et le front austère[4] ».

Voici donc un portrait de Socrate-Éros qui n'est pas très flatteur. Évidemment nous sommes en pleine ironie platonicienne, sinon socratique. Mais cette figure n'en a pas moins une profonde signification psychologique.

Éros est un *daimon*, nous dit Diotime, c'est-à-dire un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Nous sommes ramenés encore une fois au problème de la situation d'intermédiaire et nous constatons à nouveau combien cette situation est inconfortable. Le démon Éros, que nous décrit Diotime, est indéfinissable et inclassable, comme Socrate, l'*atopos*. Il n'est ni dieu ni homme, ni beau ni laid, ni sage ni insensé, ni bon ni mauvais[5]. Mais il est désir, parce que, comme Socrate, il a conscience de ne pas être beau et de ne pas être sage. C'est pourquoi il est philo-sophe, amoureux de la sagesse, c'est-à-dire désireux d'atteindre un niveau d'être qui serait celui de la perfection divine. Dans la description qu'en donne Diotime, Éros est ainsi désir de sa propre perfection, de son vrai moi. Il souffre d'être privé de la plénitude de l'être et aspire à l'atteindre. Aussi, lorsque les autres hommes aiment Socrate-Éros,

1. *Ibid.*, 215c ; *Ménon*, 80a 3 ; *Charmide*, 155e ; *Phédon*, 77e.
2. PLATON, *Banquet*, 218a-b.
3. *Ibid.*, 220a-d.
4. *Ibid.*, 221b, et ARISTOPHANE, *Nuées*, 362.
5. PLATON, *Banquet*, 203-204. Sur la portée philosophique de ces négations simultanées, cf. H.-J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, pp. 174-175 et 229-230.

lorsqu'ils aiment l'Amour, révélé par Socrate, ce qu'ils aiment en Socrate, c'est cette aspiration, c'est cet amour de Socrate pour la Beauté et la perfection de l'être. Ils trouvent donc en Socrate le chemin vers leur propre perfection.

Comme Socrate, Éros n'est qu'un appel, une possibilité qui s'ouvre, mais il n'est pas la Sagesse, ni la Beauté en soi. Il est vrai que les silènes dont parle Alcibiade se révèlent, si on les ouvre, remplis de statues de dieux[1]. Mais les silènes eux-mêmes ne sont pas les statues. Ils s'ouvrent seulement pour permettre de les atteindre. Poros, le père d'Éros, signifie étymologiquement « passage », « accès », « issue ». Socrate n'est qu'un silène qui s'ouvre sur quelque chose qui est au-delà de lui. Tel est le philosophe : un appel à l'existence. Socrate dit ironiquement au bel Alcibiade : « Si tu m'aimes, c'est que tu as dû apercevoir en moi une beauté extraordinaire qui ne ressemble en rien à la grâce des formes qui sont en toi. Mais examine les choses avec plus de soin de peur de te méprendre sur moi et sur mon néant réel[2]. » Socrate met ainsi Alcibiade en garde ; en aimant Socrate, il n'aime qu'Éros, le fils de Pénia et de Poros et non pas Aphrodite. Mais s'il l'aime, c'est qu'il pressent que Socrate lui ouvre un chemin vers une beauté extraordinaire qui transcende toutes les beautés terrestres. Les vertus de Socrate, ces statues de dieux cachées dans le silène ironique, ces vertus de Socrate qu'admire Alcibiade[3], ne sont qu'un reflet, un avant-goût de la Sagesse parfaite que Socrate désire et que désire Alcibiade à travers Socrate.

Nous retrouvons donc ainsi, dans l'*éros* socratique, la même structure fondamentale que dans l'ironie socratique, une conscience dédoublée qui ressent passionnément qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait être. C'est de ce sentiment de séparation et de privation que naît l'Amour.

---

1. PLATON, *Banquet*, 215b.
2. *Ibid.*, 218e.
3. Alcibiade énumère successivement la tempérance et la force, *ibid.*, 217-221.

Ce sera toujours un des grands mérites de Platon d'avoir su, en inventant le mythe de Socrate-Éros, introduire la dimension de l'Amour, du désir et de l'irrationnel, dans la vie philosophique. Il y a tout d'abord l'expérience même du dialogue, si typiquement socratique, cette volonté de tirer au clair ensemble un problème qui passionne les deux interlocuteurs. En dehors du mouvement dialectique du *logos*, ce chemin parcouru ensemble entre Socrate et l'interlocuteur, cette volonté commune de se mettre d'accord, sont déjà de l'amour, et la philosophie réside bien plus dans cet exercice spirituel que dans la construction d'un système. La tâche du dialogue consiste même essentiellement à montrer les limites du langage, l'impossibilité pour le langage de communiquer l'expérience morale et existentielle. Mais le dialogue lui-même en tant qu'événement, en tant qu'activité spirituelle, a déjà été une expérience morale et existentielle. C'est que la philosophie socratique n'est pas élaboration solitaire d'un système, mais éveil de conscience, accession à un niveau d'être qui ne peuvent se réaliser que dans une relation de personne à personne. Éros lui aussi, comme Socrate l'ironique, n'enseigne rien, car il est ignorant : il ne rend pas plus savant, mais il rend autre. Lui aussi est maïeutique. Il aide les âmes à s'engendrer elles-mêmes.

Il y a quelque chose de très émouvant à retrouver tout au long de l'histoire le souvenir de l'Éros socratique[1] ; par exemple dans l'Alexandrie du IIIe siècle ap. J.-C., le chrétien Grégoire le Thaumaturge fera l'éloge de son maître Origène dans ces termes : « Telle une étincelle lancée au milieu de nos âmes, voici que s'allumait et s'embrasait en nous l'amour pour le Logos et l'amour pour cet homme, ami et interprète de ce Logos », « cet homme, dit-il plus loin, qui savait à la manière

1. Par exemple, Kierkegaard, cité par J. WAHL, *Études kierkegaardiennes, op. cit.*, p. 100, n. 1 : « Quand mes lectures me faisaient rencontrer Socrate, mon cœur battait comme celui de ce jeune homme qui s'entretenait avec lui. La pensée de Socrate enthousiasmait ma jeunesse et remplissait mon âme. » Voir également le mot de Goethe, cité plus bas, n. 2, p. 131.

de Socrate nous dompter comme des chevaux sauvages par son élenctique »[1]. Et comme l'a montré E. Bertram[2], en des pages magnifiques, c'est cette tradition de l'Éros socratique, cette tradition du démonisme éducateur, que nous retrouvons chez Nietzsche. Trois formules, selon E. Bertram, expriment parfaitement cette dimension érotique de la pédagogie, celle de Nietzsche lui-même : « De l'amour seul naissent les vues les plus profondes » ; celle de Goethe : « On n'apprend que de qui on aime » ; et celle d'Hölderlin : « Avec amour le mortel donne le meilleur de soi » ; trois formules qui montrent que c'est dans l'amour réciproque que l'on accède à la vraie conscience[3].

Cette dimension de l'amour, du désir, mais aussi de l'irrationnel, c'est pourrait-on dire en reprenant le vocabulaire de Goethe, le « démonique ». Cette dimension, Platon l'avait rencontrée en Socrate lui-même. Le *daimon* de Socrate, c'était, nous le savons, cette inspiration qui s'imposait parfois à lui d'une manière tout à fait irrationnelle, comme un signe négatif lui interdisant de faire telle ou telle action. C'était en quelque sorte son « caractère » propre, son vrai moi. Cet élément irrationnel de la conscience socratique n'est probablement pas étranger d'ailleurs à l'ironie socratique. Si Socrate affirmait ne rien savoir, c'est peut-être qu'il s'en remettait, dans l'action, à son propre *daimon* et qu'il avait confiance dans le *daimon* de ses interlocuteurs. Quoiqu'il en soit, et J. Hillman a bien insisté sur ce point ici même en 1966, c'est très probablement parce que Platon avait rencontré en Socrate un homme démonique qu'il a pu donner à Socrate la figure du grand *daimon* Éros[4].

Comment décrire cette dimension du démonique ? Notre meilleur guide en cette matière ne peut être que Goethe qui, toute sa vie, fut fasciné et inquiété par le mystère du « démo-

1. Grégoire le Thaumaturge, *Remerciements à Origène (Prosphonetikos)*, VI, 83, et VII, 97 ; tout le chapitre VI est consacré à ce thème.

2. E. Bertram, *Nietzsche, op. cit.*, p. 326 sq. (trad. Pitrou, p. 393 sq.). P. Friedländer (*Plato, op. cit.*, t. I, p. 50) fait également allusion à ces pages.

3. E. Bertram, *Nietzsche, op. cit.*, p. 327 (trad. Pitrou, p. 394).

4. J. Hillman, « On Psychological Creativity », art. cité, p. 380.

nique » ? C'est d'ailleurs probablement dans les *Sokratische Denkwürdigkeiten* de Hamann[1] qu'il avait eu sa première rencontre avec le démonique, en la personne du *daimon* de Socrate lui-même, ce Socrate qui fascinait tellement Goethe que, dans une lettre à Herder de 1772, nous lisons ce cri extraordinaire : « *Wär'ich einen Tag und eine Nacht Alzibiades und dann wollt'ich sterben*[2]. »

Le démonique de Goethe a tous les traits ambivalents et ambigus de l'Éros socratique. C'est, nous dit-il au vingtième livre de *Dichtung und Wahrheit*, une force qui n'est ni divine ni humaine, ni diabolique ni angélique, qui sépare et qui unit tous les êtres. Comme l'*Éros* du Banquet, on ne peut la définir que par des négations simultanées et opposées. Mais c'est une force qui donne à ceux qui la possède une puissance incroyable sur les êtres et les choses. Le démonique représente dans l'univers la dimension de l'irrationnel, de l'inexplicable, une sorte de magie naturelle. Cet élément irrationnel est la force motrice indispensable à toute réalisation, c'est la dynamique aveugle, mais inexorable, qu'il faut savoir utiliser, mais à laquelle on ne peut échapper. Du *daimon* de l'individu, Goethe a dit dans les *Urworte* : « *So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen... und keine Zeit und keine Macht zerstückelt Geprägte Form die lebend sich entwickelt*[3]. » Chez Goethe, les êtres qui représentent le plus cet élément démonique apparaisse avec des traits de l'Éros du *Banquet*. Comme l'a bien montré A. Raabe[4], cela

1. J. G. HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, p. 149 sq. Sur l'influence de cet ouvrage sur Goethe, cf. A. RAABE, *Das Erlebnis des Dämonischen in Goethes Denken und Schaffen*, Berlin, 1942, p. 30.

2. « Être un jour et une nuit Alcibiade et puis mourir ! » : Lettre à Herder, juillet 1772. Sur ce thème, cf. A. RAABE, *Das Erlebnis des Dämonischen..., op. cit.*, pp. 26-31.

3. « Ainsi faut-il que tu sois, à toi-même tu ne peux échapper [...] et aucun temps et aucune puissance ne morcellent la forme signée qui en vivant se développe » : trad. Ch. du Bos, dans Ch. DU BOS, *Goethe*, Paris, 1949, p. 38 (voir également p. 28 sq.).

4. A. RAABE, *Das Erlebnis des Dämonischen..., op. cit.*, p. 142. L'aspiration de Mignon, cf. GOETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VIII, 2 : « *So lasst mich*

est vrai tout spécialement de Mignon. Comme Éros, Mignon est indigente et aspire à la pureté et à la beauté. Ses vêtements sont pauvres et grossiers, tandis que ses dons musicaux révèlent sa richesse intérieure. Comme Éros, elle couche sur la terre nue ou sur le seuil de la maison de Wilhelm Meister. Et commme Éros, elle est la projection, l'incarnation de la nostalgie que Wilhelm éprouve pour une vie supérieure. L'Ottilie des *Wahlverwandtschaften* est elle aussi un être démonique. Elle est présentée comme une force naturelle, puissante, étrange, fascinatrice. Sa relation profonde avec Éros est plus discrètement indiquée que dans le cas de Mignon, mais elle est tout aussi réelle. Il faudrait aussi évoquer la figure hermaphrodite d'Homonculus, que le second acte du Second Faust met si clairement en rapport avec Éros[1].

Élément ambigu, ambivalent, indécis, le démonique n'est ni bon, ni mauvais. Seule la décision morale de l'homme lui donnera sa valeur définitive. Mais cet élément, irrationnel et inexplicable, est inséparable de l'existence. On ne peut éluder la rencontre avec le démonique, le jeu dangereux avec Éros.

---

scheinen, bis ich werde / Zieht mir das weisse Kleid nicht aus / Ich eile von der schönen Erde / Hinab in jenes feste Haus / Dort ruh' ich, eine kleine Stille / Dann öffnet sich der frische Blick / Ich lasse dann die reine Hülle / Den Gürtel und den Kranz zurück / Und jene himmlischen Gestalten / Sie fragen nicht nach Mann und Weib / Und keine Kleider, keine Falten / Umgeben den verklärten Leib. » Cf. M. Delcourt, « Utrumque-Neutrum », dans *Mélanges H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 122 : « Enfant volée, malheureuse, habillée en garçon et haïssant son sexe, Mignon apparaît comme un *zwitterhaftes Wesen*. Réconciliée enfin avec elle-même, elle joue dans une fête d'enfants le rôle d'un ange, et chante un lied où elle annonce sa mort prochaine : *« Ich eile von der schönen Erde...* », « Je quitte en hâte la belle Terre – pour cette solide demeure – et les formes célestes qui l'habitent – ne demandent pas si l'on est homme ou femme – et nul vêtement, nul voile – n'entoure le corps transfiguré ». Sur la figure de Mignon, cf. W. Emrich, *Die Symbolik von Faust*, II, Francfort-sur-le-Main, 1957, p. 172, et la bibliographie citée dans les notes, p. 459.

1. Sur la figure d'Ottilie et le démonique, cf. W. Emrich, *Die Symbolik...*, *op. cit.*, p. 214 (en relation avec la notion d'*Ungeheures*). Sur l'hermaphroditisme, cf. *ibid.*, pp. 171-176.

III. Dionysos

Il nous faut maintenant revenir à cette étrange haine amoureuse de Nietzsche pour Socrate. Il est vrai que sur ce point E. Bertram[1] a dit l'essentiel, mais peut-être peut-on mieux comprendre l'attitude complexe de Nietzsche en considérant certains éléments moins remarqués de la figure de Socrate dans le *Banquet*.

Nietzsche connaissait bien l'étrange séduction exercée par Socrate « ce charmeur de rats, disait-il, cet Athénien malicieux et amoureux, qui faisait trembler et sangloter les jeunes gens les plus pleins d'eux-mêmes[2] ». Il cherchait à démontrer le mécanisme de cette séduction : « J'ai donné à entendre en quoi Socrate pouvait paraître repoussant ; il n'en est que plus nécessaire d'expliquer qu'il ait pu fasciner[3]. » Il propose ainsi plusieurs explications : Socrate avec sa dialectique a flatté le goût de la lutte chez les Grecs, il a été érotique, il a compris le rôle historique qu'il pouvait jouer en apportant le remède de la rationalité dans la décadence des instincts. À vrai dire, toutes ces explications n'ont rien de fascinant. Mais Nietzsche en propose une plus profonde. La séduction exercée par Socrate sur toute la postérité proviendrait de son attitude devant la mort, plus spécialement encore, du caractère quasi volontaire de sa mort. Dès son premier ouvrage, *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche réunit en une image grandiose les dernières pages du *Phédon* et du *Banquet* : « C'est Socrate lui-même qui, en toute lucidité, sans le frisson naturel qui saisit l'homme devant la mort semble avoir obtenu d'être condamné à mort et

1. E. Bertram, *Nietzsche, op. cit.*, chap. sur « Sokrates ». Sans pouvoir entrer dans une longue discussion, il me semble que la position de Bertram sur les rapports de Nietzsche avec Socrate n'a pas été dépassée par les travaux plus récents sur ce thème.

2. Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, op. cit.*, § 340.

3. Fr. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates, op. cit.*, § 8 (trad. NRF).

non à l'exil : il y est allé avec le calme que lui prête la description de Platon lorsque, dernier de tous les convives, il quitte le banquet aux toutes premières lueurs de l'aube, pour commencer une nouvelle journée, cependant que, derrière lui, sur les bancs et sur le sol, les convives ensommeillés restent en arrière à rêver de Socrate, le véritable Érotique. Socrate mourant devint l'idéal nouveau, jamais rencontré auparavant de l'élite de la jeunesse[1]. »

Nietzsche a pressenti et entrevu dans la fin du *Banquet* de Platon un symbole de la mort de Socrate. Certes, les mots de Platon sont très simples : « Seuls Agathon, Aristophane et Socrate continuaient à rester éveillés et à boire dans une grande coupe qu'ils se passaient de gauche à droite. Socrate s'entretenait donc avec eux [...] il les contraignait progressivement à reconnaître qu'il appartient au même homme d'être capable de composer comédie et tragédie [...]. Ce fut Aristophane qui s'endormit le premier, puis Agathon, alors qu'il faisait jour déjà. Socrate [...] se leva et partit. Il prit le chemin du Lycée, et après quelques ablutions il passa ainsi qu'il l'aurait fait une autre fois le reste de la journée[2]. » De cette sobre page, les poètes ressentent le symbolisme ambigu. C'est la figure de Socrate mourant que C. F. Meyer entrevoit dans cette aube où seul le philosophe reste éveillé :

Da mit Sokrates die Freunde tranken,
Und die Häupter auf die Polster sanken,
Kam ein Jüngling, kann ich mit entsinnen,
Mit zwei schlanken Flötenbläserinnen.
Aus den Kelchen schütten wir die Neigen,

1. Fr. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie, op. cit.*, § 13.

2. PLATON, *Banquet*, 223c. Sur ce texte, et également sur le discours d'Alcibiade dans le *Banquet*, enfin, d'une manière plus générale, sur les dialogues de Platon, voir l'admirable livre de K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Naples (Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2), 1984.

Die gesprächesmüden Lippen schweigen,
Um die welken Kränze zieht ein Singen...
Still ! Des Todes Schlummerflöten klingen[1] !

C'est au contraire la figure de Socrate amoureux de la vie qui apparaît ici aux yeux d'Hölderlin :

Nur hat ein jeder sein Mass
Denn schwer ist zu tragen
Das Unglück, aber schwerer das Glück
Ein Weiser aber vermocht es
Vom Mittag bis in die Mitternacht
Und bis der Morgen erglänzte
Beim Gastmahl helle zu bleiben[2].

Et telle est bien l'énigme que Socrate pose à Nietzsche. Pourquoi Socrate, amoureux de la vie, paraît-il, dans sa volonté de mort, haïr l'existence ?

Car Nietzsche connaît et aime le Socrate amoureux de la vie : « Si tout va bien, écrit-il dans *Le Voyageur et son ombre*, le temps viendra où l'on préférera, pour se perfectionner en morale et en raison, recourir aux *Mémorables* de Socrate (« le livre le plus attirant de la littérature grecque », disent les inédits de juillet 1879) plutôt qu'à la Bible, et où l'on se servira de Montaigne et d'Horace comme de guides sur la voie qui mène à la compréhension du sage et du médiateur le plus simple et le

1. C. F. MEYER, *Gedichte*, IV, *Reise, Das Ende des Festes* : « Alors que ses amis buvaient avec Socrate / Et que les têtes déjà s'inclinaient sur les coussins / entra un jeune homme, je puis m'en souvenir / Accompagné de deux frêles joueuses de flûte / Des calices nous vidons les dernières gouttes / Fatiguées du dialogue, les lèvres se taisent / Autour des couronnes fanées erre un chant... / Silence ! Les flûtes font retentir la berceuse de la mort ! » (trad. de l'auteur.)

2. F. HÖLDERLIN, *Der Rhein* : « Mais à chacun sa mesure / Lourd est le poids du malheur / Plus lourd encore le bonheur / Il y eut un sage cependant / Qui sut demeurer lucide au banquet / De midi jusqu'au cœur de la nuit / Et jusqu'aux premières lueurs de l'aube » (trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1943, pp. 391-393).

plus impérissable de tous, Socrate. C'est à lui que ramènent les chemins des modes de vie philosophique les plus divers... Sur le fondateur du christianisme, l'avantage de Socrate est le sourire qui nuance sa gravité et cette sagesse pleine d'espièglerie qui fait à l'homme le meilleur état d'âme[1]. » Cette sagesse pleine d'espièglerie, c'est celle de Socrate dansant qui apparaît dans le *Banquet* de Xénophon[2], c'est celle de ce Socrate plaisantant et ironique que mettent en scène les *Dialogues* de Platon, c'est ce philosophe amoureux de la vie dont parle Hölderlin dans son poème *Sokrates und Alkibiades* :

Warum huldigest du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets ? Kennest du Grösseres nicht ?
Warum sieht mit Liebe
Wie auf Götter, dein Aug' auf ihn ?
Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich[3].

Dans *Schopenhauer comme éducateur*, cette figure du Socrate amoureux du plus vivant viendra recouvrir celle de Schopenhauer. Parlant de la gaieté du sage, c'est aux vers d'Hölderlin qu'il recourt pour en faire la description dans ces lignes extraordinaires :

Während dem Menschen nichts Fröhlicheres und Besseres zu Theil werden kann, als einem jener Siegreichen nahe zu sein, die,

1. Fr. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches, Der Wanderer und sein Schatten, op. cit.*, § 86 (trad. NRF).
2. XÉNOPHON, *Banquet*, II, 16.
3. « Pourquoi, divin Socrate, rendre de tels hommages / à ce jeune homme ? Ne connais-tu rien de plus grand ? / Pourquoi le contemples-tu avec amour / comme on contemple les dieux ? / – La pensée la plus profonde aime la vie la plus vivante / C'est après avoir percé le monde de ses regards que l'on peut comprendre la noble jeunesse / Et les sages, bien souvent, finissent par s'attacher à la Beauté » (trad. G. Bianquis, légèrement modifiée, notamment dans la lecture du vers 6 ; en effet, le texte original de Hölderlin porte *Hohe Jugend*).

weil sie das Tiefste gedacht, *gerade* das Lebendigste lieben *müssen* und *als* Weise am Ende sich zum Schönem neïgen... *Sie bewegen sich und leben wirklich... weshalb es uns in ihrer Nähe wirklich einmal menschlich und natürlich zu Muthe ist und wir wie Goethe ausrufen möchten : « Was ist doch ein Lebendiges für ein herrliches köstliches Ding ! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend*[1] *! »*

Un *Socrate musicien* ! Nietzsche avait cru en pressentir la venue dans *La Naissance de la tragédie.* Répondant à l'appel des divinités qui, dans ses rêves, avaient invité le philosophe à se consacrer à la musique, cette figure de Socrate musicien réconcilierait la lucidité ironique de la conscience rationnelle et l'enthousiasme démonique. Ce serait vraiment « l'homme tragique », disent les Inédits[2]. Dans ce Socrate musicien, Nietzsche projette son propre rêve, sa nostalgie d'une réconciliation entre Apollon et Dionysos.

Et dans *Socrate mourant,* Nietzsche voit encore se refléter son propre drame. Socrate a voulu mourir, et en mourant il a prononcé cette parole énigmatique : « Ô Criton, je dois un coq à Asclépios », comme si, guéri de quelque maladie, il était redevable de quelque chose au dieu de la santé[3]. « Dernière parole

1. Fr. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Schopenhauer als Erzieher,* § 2 : « Rien de plus joyeux ni de meilleur ne peut être accordé à l'homme que d'approcher de l'un de ces victorieux qui pour s'être adonnés aux *pensées les plus profondes n'en aiment que mieux la réalité la plus vivante et qui vers la fin de leur vie sont assez sages pour s'intéresser surtout au beau...* Ils se meuvent et vivent vraiment... c'est pourquoi nous retrouvons enfin à leur contact une impression d'humanité et de naturel, et nous voudrions nous exclamer avec Goethe : « Quelle chose magnifique et délicieuse qu'un être vivant ! Qu'il est bien adapté à sa condition, qu'il est vrai, qu'il est existant ! » (trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1966, p. 37.)

2. Fr. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie, op. cit.*, § 15. Le rêve de Socrate, à qui les dieux ordonnent en rêve de se consacrer à la musique, est raconté dans le *Phédon,* 60-61 : « Der tragische Mensch als musiktreibende Sokrates », *Nachlass,* éd. Kröner, t. IX, p. 179.

3. *Phédon,* 118a.

grotesque et terrible, s'écrie Nietzsche, qui signifie pour quiconque a des oreilles : "Ô Criton, l'existence est une maladie !" Est-ce possible ! Un homme de sa trempe... un tel homme était pessimiste ! Il s'était contenté seulement de faire bon visage à la vie et pendant toute cette vie, il avait dissimulé son dernier verdict, son sentiment le plus profond ! Socrate, Socrate a souffert de la vie ! Et, à la fin, il s'est vengé d'elle par ce mot voilé, effrayant, ce pieux blasphème. Je voudrais qu'il fût resté silencieux jusqu'aux derniers moments de sa vie – peut-être alors se classerait-il dans un rang supérieur d'esprits[1] ? »

Comme l'a admirablement montré E. Bertram, ici Nietzsche laisse deviner son secret, son propre doute intime, le drame de son existence. Lui, Nietzsche, qui a voulu être le chantre de la joie d'exister et de vivre, ne soupçonne-t-il pas, ne craint-il pas, lui aussi, finalement que l'existence ne soit qu'une maladie. Socrate a trahi ce secret. Il laisse entendre ce qu'il pense de la vie terrestre. Mais Nietzsche veut appartenir à « une classe supérieure d'esprits », ceux qui savent taire ce secret effrayant. « Son dithyrambe enflammé, dionysiaque, sur la vie et rien que la vie, écrit E. Bertram, n'était-il que la forme de silence sous laquelle un grand Éducateur de la vie ne croyait pas à la vie[2] ? » Dans un dernier renversement, la *Le Crépuscule des idoles* fournit une nouvelle interprétation de la dernière parole de Socrate. La maladie dont Socrate va être guéri, ce n'est plus la vie tout court, mais le genre de vie que menait Socrate : « Socrate n'est pas un médecin, s'est-il murmuré à lui-même. La mort seule est un médecin. Socrate, lui, n'a fait qu'être longtemps malade[3]. » Cette fois, ce serait la lucidité socratique, la morale socratique, qui serait la maladie qui ronge

---

1. Fr. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, *op. cit.*, § 340, cité par E. BERTRAM, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 339 (trad. Pitrou, p. 407).
2. *Ibid.*, p. 341 (trad. Pitrou, p. 408).
3. Fr. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Das Problem des Sokrates*, *op. cit.*, § 12 (trad. NRF).

la vie. Mais ici encore, cette maladie de Socrate, ne serait-ce pas la maladie de Nietzsche lui-même, sa lucidité qui dissout les mythes, sa conscience impitoyable. La haine amoureuse de Nietzsche à l'égard de Socrate est bien identique à la haine amoureuse que Nietzsche éprouve à l'égard de lui-même. Et l'ambiguïté de la figure de Socrate, chez Nietzsche, n'est-elle pas fondée finalement sur l'ambiguïté de la figure centrale de la mythologie nietzschéenne, celle de Dionysos, le dieu de la mort et de la vie ?

D'une manière finalement assez mystérieuse pour nous, Platon, dans le *Banquet*, a placé toute une constellation de symboles dionysiaques autour de la figure de Socrate[1]. On pourrait même appeler le dialogue tout entier *Le Jugement de Dionysos*, puisqu'Agathon déclare à Socrate que, pour ce qui est de savoir si c'est lui ou Socrate qui possède le plus de sagesse, ils s'en remettront au jugement de Dionysos, c'est-à-dire que c'est celui qui boira le plus et le mieux qui gagnera cette compétition de *sophia*, de sagesse et de savoir, placée sous le signe du dieu du vin[2]. Plus tard, Alcibiade, faisant irruption dans la salle du banquet, apparaît couronné de violettes et de feuilles de lierre comme Dionysos[3]. À peine entré, Alcibiade place autour de la tête de Socrate une couronne de bandelettes comme il est d'usage de le faire pour le vainqueur d'un concours de poésie[4]. Or Dionysos est le dieu de la tragédie et de la comédie. Faisant l'éloge de Socrate, Alcibiade compose lui-même ce que Socrate appelle ensuite « un drame de satyres et de silènes[5] », puisque c'est à ces êtres qu'il a comparé Socrate. Or satyres et silènes forment le cortège de Dionysos, et le drame satyrique avait originellement pour centre la passion de

1. Sur ce thème, cf. Helen H. BACON, « Socrates Crowned », dans *The Virginia Quarterly Review*, t. 35, 1959, pp. 415-430.
2. PLATON, *Banquet*, 175e.
3. *Ibid.*, 212e. Cf. Th. GOULD, *Platonic Love, op. cit.*, p. 40.
4. PLATON, *Banquet*, 213e.
5. *Ibid.*, 222d.

Dionysos. Dans la scène finale, Socrate reste seul avec Agathon, le poète tragique et Aristophane, le poète comique, et les contraint progressivement à admettre que c'est au même homme qu'il appartient d'être poète tragique et poète comique[1]. Or Agathon avait dit dans son éloge d'Éros que l'Amour est le plus grand des poètes[2]. Ainsi Socrate qui excelle dans le domaine d'Éros excelle aussi dans celui de Dionysos. D'ailleurs il est incomparable pour supporter le vin[3], et il gagne la compétition de sagesse, grâce au « jugement de Dionysos », puisqu'il reste seul éveillé à la fin du banquet[4]. Faut-il aussi reconnaître un trait dionysiaque dans les longues extases, les ravissements que, par deux fois, mentionne le dialogue[5] ?

Il y a donc, dans le *Banquet* de Platon, d'une manière qui semble consciente et voulue, tout un ensemble d'allusions au caractère dionysiaque de la figure de Socrate qui culmine dans la scène finale du dialogue, dans laquelle Socrate, le meilleur poète et le meilleur buveur, triomphe dans le jugement de Dionysos.

Il n'est donc pas étonnant que, paradoxalement, secrètement, inconsciemment peut-être, la figure de Socrate vienne coïncider finalement, chez Nietzsche, avec la figure de Dionysos. À la fin de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche dédie à Dionysos un extraordinaire éloge du « Génie du Cœur[6] » et, dans l'*Ecce Homo*[7], il répète ce texte, pour illustrer sa maîtrise psychologique, tout en refusant cette fois de dire à qui il s'adresse. Dans cet hymne résonne en quelque sorte un écho du *Veni Sancte Spiritus*, du vieil éloge médiéval de cet Esprit saint, dont, aux yeux de Hamann[8], le démon de Socrate était

1. *Ibid.*, 223d.
2. *Ibid.*, 196e.
3. *Ibid.*, 176c ; 220a ; 223d.
4. *Ibid.*, 223d.
5. *Ibid.*, 174d et 220c.
6. NIETZSCHE, *Jenseits von Gute und Böse*, § 295.
7. NIETZSCHE, *Ecce Homo. Warum ich so gute Bücher schreibe*, § 6.
8. J. G. HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, p. 149 sq.

une figure : « *Flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium.* » Le Génie du Cœur a la merveilleuse délicatesse d'assouplir, de réchauffer, de redresser. Dans ce portrait du directeur d'âmes au pouvoir démonique, Nietzsche voulait décrire l'action de Dionysos. Mais comme l'a soupçonné E. Bertram[1], ne pensait-il pas aussi, consciemment ou inconsciemment, à Socrate, lorsqu'il prononçait cet éloge qui nous donnera notre conclusion, puisqu'il réunit admirablement tous les thèmes de notre exposé : « Le Génie du Cœur, tel que le possède ce grand Mystérieux, ce dieu tentateur, né pour être le charmeur de rats des consciences[2], dont la voix sait descendre jusqu'au monde souterrain de chaque âme [...] qui ne dit pas un mot, ne jette pas un regard où ne se cache une intention secrète de séduire [...] le Génie du Cœur, qui impose silence aux braillards et aux fats et leur enseigne à écouter, qui polit les âmes rugueuses et leur fait goûter un désir nouveau, celui de demeurer lisses et immobiles comme un miroir pour refléter le ciel profond [...]. Après son attouchement, chacun repart enrichi, non d'un présent reçu par grâce ou par surprise, ni d'une félicité étrangère dont il se sentirait oppressé, mais plus riche de soi-même, renouvelé à ses propres yeux [...] caressé et mis à nu par le souffle tiède du dégel, peut-être aussi plus incertain, plus vulnérable, plus fragile, plus brisé, plein d'espérances qui n'ont pas encore de nom[3]. »

---

1. E. BERTRAM, *Nietzsche, op. cit.*, p. 346 (trad. Pitrou, p. 413).
2. Cf. le texte cité plus haut, n. 2, p. 133.
3. La traduction est empruntée en partie à Geneviève Bianquis, en partie à Robert Pitrou.

MARC AURÈLE

La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle

En feuilletant le recueil des *Pensées*[1], de Marc Aurèle, l'on ne peut manquer d'être étonné par l'abondance des déclarations pessimistes qui s'y trouvent. Amertume, dégoût, « nausée », même devant l'existence humaine, s'y expriment en formules frappantes, par exemple celle-ci : « Regarde ton bain : de l'huile, de la sueur, de la crasse, de l'eau gluante, toutes ces choses répugnantes. Tel est chaque moment de la vie, tel est tout objet » (VIII, 24).

Ce genre d'expression méprisante est tout d'abord rapporté au corps, à la chair, appelés « boue », « terre », « sang impur » (II, 2). Il est aussi appliqué aux choses que les hommes considèrent comme des valeurs : « Ce mets recherché, ce n'est que du cadavre de poisson ou d'oiseau ou de porc, ce Falerne, du jus de raisin, cette pourpre, du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage, l'union des sexes, un frottement du ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant » (VI, 13). Le même regard sans illusion se porte sur les activités humaines : « Tout ce dont on fait tant de cas dans la vie, c'est

1. Les traductions des textes de Marc Aurèle qui vont suivre seront faites sur le texte critique établi par W. Theiler, dans son édition de MARC AURÈLE, *Wege zu sich selbst*, Zurich, 1951. Une nouvelle édition critique du texte grec des *Pensées* de Marc Aurèle est parue récemment : *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri XII*, J. Dalfen (éd.), Leipzig, Teubner, 1979, pourvue d'un excellent apparat critique. Mais, pour l'essentiel, on peut s'en tenir au texte de W. Theiler, qui est accompagné d'une excellente traduction et de précieuses notes.

du vide, de la pourriture, de la mesquinerie, des mordillements réciproques de petits chiens, des luttes d'enfants qui rient puis se mettent à pleurer » (V, 33, 2). La guerre par laquelle Marc Aurèle défend les frontières de l'Empire, c'est une chasse au Sarmate, comparable à la chasse de la mouche par l'araignée (X, 10). Sur l'agitation désordonnée des marionnettes humaines, Marc Aurèle jette un regard impitoyable : « Se les représenter comme ils sont quand ils mangent, quand ils dorment, quand ils font l'amour ou vont à la selle. Et ensuite quand ils prennent de grands airs, gesticulent fièrement ou se mettent en colère et gourmandent les gens d'un air supérieur » (X, 19). Agitation humaine d'autant plus dérisoire qu'elle ne dure qu'un éclair et se réduit à peu de chose : « Hier un peu de glaire, demain cendres ou squelette » (IV, 48, 3).

Deux mots suffisent à résumer la comédie humaine : tout est banal, tout est éphémère. Tout est banal, parce qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil : « Considère sans cesse comment tous les événements qui se produisent à l'heure présente se sont produits identiques aussi dans le passé et se reproduiront encore. Comme ils sont monotones ces drames et ces scènes que tu connais par ton expérience personnelle ou par l'histoire ancienne. Fais-les revivre devant tes yeux, par exemple toute la cour d'Hadrien, toute la cour d'Antonin, toute la cour de Philippe, d'Alexandre et de Crésus. Tous ces spectacles étaient les mêmes que ceux d'aujourd'hui. Seuls les acteurs étaient différents » (X, 27). Banalité, ennui qui vont jusqu'à l'écœurement : « Ce que tu vois dans l'amphithéâtre et dans des lieux analogues t'écœure : toujours les mêmes choses, l'uniformité rend le spectacle fastidieux. Éprouver la même impression devant l'ensemble de la vie. Du haut en bas, tout est toujours la même chose faite des mêmes choses. Jusqu'à quand ? » (VI, 46). Non seulement les choses humaines sont banales, mais elles sont éphémères. Marc Aurèle s'efforce de faire revivre par l'imagination le grouillement humain d'époques entières du temps passé (IV, 32), par exemple, celle de Vespasien, celle de Trajan : les mariages, les maladies, les guerres, les fêtes, le

commerce, l'agriculture, les ambitions, les intrigues. Toutes ces masses humaines et leur activité se sont éteintes et il n'en reste plus trace. Ce processus incessant de destruction, Marc Aurèle essaie de se le représenter à l'œuvre sur ceux qui l'entourent (X, 18 et 31).

L'homme se consolera-t-il de la brièveté de son existence en espérant survivre dans le nom qu'il laissera à la postérité ? Mais qu'est-ce qu'un nom ? « Un simple son, faible comme un écho » (V, 33). Et cette pauvre chose fugitive ne se transmettra qu'à des générations qui ne dureront chacune qu'un éclair dans l'infini du temps (III, 10). Plutôt que de se bercer de cette illusion, ne vaut-il pas mieux avec Marc Aurèle se répéter : « Combien d'hommes ignorent jusqu'à ton nom, combien l'oublieront bientôt » (IX, 30). Mieux encore : « Bientôt tu auras tout oublié, bientôt tous t'auront oublié » (VII, 21).

Qu'est-ce d'ailleurs que le monde humain dans l'ensemble de la réalité ? Un petit coin de la terre le renferme et la terre elle-même n'est qu'un petit point dans l'immensité de l'espace, tandis qu'une vie humaine n'est qu'un instant fugitif dans le double infini du temps qui s'étend devant et derrière nous. Dans cette immensité, toutes les choses sont emportées impitoyablement par le torrent impétueux des métamorphoses, par le fleuve infini de la matière et du temps (IV, 43).

Ainsi toutes choses humaines ne sont que fumée et que néant (X, 31). Et, par-delà les siècles et les différences de culture, Marc Aurèle semble faire écho à l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités, tout n'est que vanité. »

Il ne faut donc pas s'étonner que beaucoup d'historiens aient parlé avec quelque complaisance du pessimisme de Marc Aurèle. P. Wendland[1] évoque « sa morne résignation », J. M.

1. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 4e éd., 1972, p. 238.

Rist[1], son scepticisme. E. R. Dodds[2] insiste sur la perpétuelle autocritique qu'exerce contre soi-même Marc Aurèle. Il met cette tendance en rapport avec un rêve de l'empereur qui nous est rapporté par Dion Cassius[3]. Il aurait rêvé, la nuit de son adoption, qu'il avait des épaules d'ivoire. Tout cela, selon E. R. Dodds[4], suggère que Marc Aurèle a subi, sous une forme aiguë, ce que les psychologues modernes appellent une crise d'identité. Récemment le docteur R. Dailly, psychosomaticien, et H. van Effenterre[5], ont cherché, dans une recherche commune, à diagnostiquer dans « Le cas Marc Aurèle » des aspects pathologiques d'ordre psychique et physiologique. S'appuyant sur le témoignage de Dion Cassius[6], ils supposent que Marc Aurèle souffrait d'un ulcère gastrique et que la personnalité de l'empereur correspond aux corrélations psychologiques de cette maladie : « L'ulcéreux est un homme replié sur lui-même, inquiet, préoccupé [...]. Une sorte d'hypertrophie du moi lui masque ses voisins [...] c'est lui-même au fond qu'il cherche dans les autres [...]. Consciencieux jusqu'à la minutie, il s'intéresse à la perfection technique de l'administration plus qu'aux rapports humains dont elle ne devrait être que la somme. S'il est un homme de pensée, il inclinera à la recherche des justifications, à la composition de personnages supérieurs, aux attitudes stoïciennes ou pharisaïques[7]. » Aux yeux des auteurs de cet article, les *Pensées* répondent à un besoin d'« autopersuasion », de « justification à ses propres yeux »[8].

---

1. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 286.
2. E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, trad. fr. H.-D. Saffrey, Paris, 1979, p. 43, n. 2 (E. R. Dodds fait allusion aux *Pensées* VIII, I, 1 ; X, 8, 1-2 ; XI, 18, 5 ; V, 10, 1).
3. Dion Cassius, LXXI, 36, 1.
4. E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse, op. cit.*, p. 43, n. 2.
5. R. Dailly et H. van Effenterre, « Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique », dans *Revue des études anciennes*, t. LVI, 1954, pp. 347-365.
6. Dion Cassius, LXXII, 6, 4.
7. R. Dailly et H. van Effenterre, « Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique », art. cité, p. 354.
8. *Ibid.*, p. 355.

C'est précisément ici qu'apparaît, je crois, le mieux, l'erreur d'interprétation à cause de laquelle on croit pouvoir tirer, de la lecture des *Pensées*, des conclusions concernant la psychologie de l'empereur stoïcien. On se représente cet ouvrage comme une sorte de journal intime, dans lequel l'empereur épancherait son âme. On imagine, d'une manière assez romantique, l'empereur, dans l'atmosphère tragique de la guerre contre les Barbares, écrivant ou dictant, le soir, ses réflexions désabusées sur le spectacle des choses humaines, ou essayant perpétuellement de se justifier ou de se persuader pour remédier au doute qui le ronge.

Mais il n'en est rien. Pour comprendre ce que sont les *Pensées*, il faut bien reconnaître le genre littéraire auquel elles appartiennent et les replacer dans la perspective générale de l'enseignement et de la vie philosophiques à l'époque hellénistique[1]. La philosophie est, à cette époque, essentiellement, direction spirituelle : elle ne vise pas à donner un enseignement abstrait, mais tout « dogme » est destiné à transformer l'âme du disciple. C'est pourquoi l'enseignement philosophique, même s'il se développe en longues recherches ou en vastes synthèses, est inséparable d'un retour continuel aux dogmes fondamentaux, présentés si possible en courtes formules frappantes, sous forme d'*epitomè* ou de catéchisme, que le disciple doit posséder par cœur, pour se les remémorer sans cesse[2].

---

1. On trouvera dans G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, I, 2, Berne, 1950, p. 479 sq., non seulement une excellente présentation d'ensemble de l'œuvre de Marc Aurèle, mais une bonne mise au point concernant son « pessimisme ». Sur la direction et les exercices spirituels dans l'Antiquité, cf. P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954 ; I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, et, du même auteur, « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », dans *Actes du VIII[e] congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, pp. 347-353.

2. Cf. I. HADOT, « Épicure et l'enseignement philosophique... », art. cité, p. 349.

Un moment important de la vie philosophique est donc l'exercice de la méditation : « Méditer jour et nuit[1] », comme dit la *Lettre d'Épicure à Ménécée*. Grâce à cette méditation, il s'agit d'avoir sans cesse « sous la main », c'est-à-dire présents les dogmes fondamentaux de l'École afin que leur puissant effet psychologique s'exerce sur l'âme. Cette méditation peut prendre la forme d'un exercice écrit[2], qui sera un véritable dialogue avec soi-même : *eis heauton*[3].

Une grande partie des *Pensées* de Marc Aurèle correspond à cet exercice : il s'agit d'avoir présents à l'esprit d'une manière vivante les dogmes fondamentaux du stoïcisme. Ce sont des morceaux du système stoïcien[4] que Marc Aurèle se redit « à lui-même ».

À cette « mémorisation » des dogmes s'ajoutent, chez l'empereur philosophe, d'autres exercices spirituels écrits, tout à fait traditionnels eux aussi. Tout d'abord, il y a l'examen de conscience dans lequel on observe son progrès spirituel[5]. Et puis, il y a l'exercice de la *praemeditatio malorum*[6] destiné à éviter que le sage soit surpris inopinément par l'événement. On se représente donc très vivement les événements fâcheux qui pourraient arriver, tout en se démontrant à soi-même qu'ils n'ont rien de redoutable.

Les *Pensées* de Marc Aurèle sont donc un document extrêmement précieux. Elles nous conservent en effet un remarquable exemple d'un genre d'écrit qui a dû être très fréquent dans l'Antiquité, mais qui était appelé, par son caractère même, à disparaître facilement : les exercices de méditation consignés par écrit. Comme nous allons le voir maintenant, les

1. DIOGÈNE LAËRCE, X, 135.

2. ÉPICTÈTE, *Dissert.*, III, 24, 103 ; III, 5, 11.

3. C'est le titre grec des *Pensées* de Marc Aurèle. On peut traduire : « pour lui-même ».

4. MARC AURÈLE, *Wege zu sich selbst*, W. Theiler (éd.), *op. cit.*, p. 14.

5. Cf. ÉPICTÈTE, *Dissert.*, II, 18, 12.

6. CICÉRON, *Tuscul.*, III, 29, et IV, 37. Cf. P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, p. 160, I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, p. 60 sq.

formules pessimistes de Marc Aurèle ne sont pas l'expression des vues personnelles d'un empereur désabusé, mais des exercices spirituels pratiqués selon des méthodes rigoureuses.

Dans la présente étude, nous concentrerons notre attention sur un exercice spirituel très caractéristique, qui consiste à se faire une représentation exacte, « physique », des objets ou des événements. Sa méthode est définie dans le texte suivant :

> Il faut toujours se faire une définition ou description de l'objet qui se présente dans la représentation, afin de le voir en lui-même, tel qu'il est en son essence, mis à nu tout entier et en toutes ses parties suivant la méthode de division, et se dire à soi-même son vrai nom et le nom des parties qui le composent et dans lesquelles il se résoudra.
>
> Car rien n'est mieux capable de produire la grandeur d'âme que de pouvoir examiner avec méthode et vérité chacun des objets qui se présentent à nous dans la vie et de le voir toujours de telle manière que l'on ait toujours en même temps présentes à l'esprit les questions suivantes : « Quel est cet univers ? Pour un tel univers, quelle est l'utilité de l'objet qui se présente ? Quelle valeur a-t-il par rapport au Tout et par rapport à l'homme » (III, 11).

L'exercice consiste donc tout d'abord à définir l'objet ou l'événement en lui-même, tel qu'il est, en le séparant des représentations conventionnelles que les hommes s'en font habituellement. En même temps on appliquera une méthode de division qui, nous le verrons, pourra revêtir deux formes : division en parties quantitatives, si l'objet ou l'événement sont des réalités continues et homogènes, division en parties constituantes, c'est-à-dire élément causal et élément matériel, dans la plupart des cas. Enfin on considérera la relation de l'objet ou de l'événement avec la totalité de l'univers, sa place dans le tissu des causes.

La partie de la méthode qui consiste à définir l'objet « en lui-même » et à nous dire son vrai nom nous explique certains textes d'apparence pessimiste que nous avions cités au début de

la présente étude. C'est ainsi que les définitions des aliments, du vin, de la pourpre, de l'union sexuelle (VI, 13) veulent être des définitions purement « naturelles », techniques, médicales des objets en question. Notamment la définition de l'union sexuelle rappelle la formule : « L'union sexuelle est une petite épilepsie », attribuée par Aulu Gelle à Hippocrate et par Clément d'Alexandrie à Démocrite[1]. De même lorsque Marc Aurèle imagine impitoyablement la vie intime des gens arrogants « quand ils mangent, quand ils dorment, quand ils font l'amour ou vont à la selle » (X, 19), il s'efforce de donner une description physique de la réalité humaine. La même méthode est appliquée à la représentation de la mort : « Celui qui considère le fait de mourir isolément, en lui-même, en dissolvant par l'analyse du concept, les fausses représentations qui y sont liées, ne jugera plus que la mort soit autre chose qu'une œuvre de la nature » (II, 12). Plusieurs fois revient dans les *Pensées* la tentative de donner un nom « scientifique » de cette œuvre de la nature, d'une manière qui soit conforme à une théorie générale de la physique cosmique : « Ou bien dispersion, si la théorie des atomes est vraie ; ou bien extinction ou transformation, si la théorie de l'unité de tout est vraie » (VII, 32 ; cf. VI, 4 et 10 ; VI, 24 ; IV, 14).

De telles représentations, note Marc Aurèle, « frappent les choses en plein corps ». « Bien plus, elles les transpercent de part en part, de telle sorte qu'on voit les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes [...]. Quand les choses paraissent trop séduisantes, dénude-les, vois face à face leur peu de valeur, arrache d'elles ces histoires que l'on raconte sur elles et dont elles s'enorgueillissent » (VI, 13)[2].

Un autre mode de connaissance exacte des objets est la division[3], soit en parties quantitatives, soit en parties consti-

1. AULU GELLE, XIX, 2 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagog.*, II, 10, 94, 3.

2. Avec P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, p. 328, je garde la leçon des manuscrits, *historian*, et je l'entends au sens de « bavardage ».

3. Anatole FRANCE, *Le Livre de mon ami*, XI, dans *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 515 : « Ma mère avait coutume de

tuantes. Les *Pensées* nous fournissent un exemple du premier mode de division :

> Un air mélodieux, si tu le divises en chacun de ses sons et si tu te demandes à propos de chacun d'eux, si tu es incapable de lui résister, tu rougirais de le reconnaître. Il en sera de même, si tu fais cela pour la danse, en la décomposant en chaque mouvement ou figure. Même chose pour le pancrace. Bref, sauf pour la vertu et ce qui se rapporte à la vertu, souviens-toi bien d'aller au plus vite aux parties considérées en elles-mêmes et de parvenir, par la division que tu fais de ces choses, à les mépriser. Transpose aussi cette méthode à l'ensemble de la vie (XI, 2).

C'est dans cette méthode d'analyse des « continus » en parties quantitatives, que prend son origine un des thèmes les plus chers à Marc Aurèle, celui de la fugacité de l'instant présent[1]. La pensée que nous venons de citer conseillait en effet : « Transpose cette méthode [de décomposition en moments] à l'ensemble de la vie. » Et nous voyons Marc Aurèle l'appliquer concrètement : « Ne te laisse pas troubler par la représentation globale de toute ta vie » (VIII, 36). De même que c'est une illusion de se représenter qu'un chant est autre chose qu'une suite de notes, la danse, une suite de figures successives, c'est une erreur funeste que de se laisser troubler par la représentation globale de toute sa vie, par l'accumulation de toutes les difficultés et de toutes les épreuves qui nous attendent. Notre vie est, comme tout continu, finalement, divisible à l'infini[2]. Chaque instant de notre vie s'évanouit, quand nous

---

dire qu'à les détailler, les traits de M[me] Gance n'avaient rien d'extraordinaire. Chaque fois que ma mère exprimait ce sentiment, mon père secouait la tête avec incrédulité. C'est qu'il faisait sans doute comme moi, cet excellent père : il ne détaillait pas les traits de M[me] Gance. Et quelqu'en fût le détail, l'ensemble était charmant. »

1. Sur ce thème, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 168 sq.

2. Exactement, les stoïciens affirmaient bien que le temps est divisible à l'infini et donc qu'il n'y a pas de présent au sens strict, mais ils admettaient une

voulons le saisir : « Le présent se rapetisse au maximum si l'on essaie de le délimiter » (VIII, 36). D'où le conseil de Marc Aurèle, maintes fois répété : « Délimite le présent » (VII, 29). Cela veut dire : essaie d'entrevoir combien est infinitésimal l'instant dans lequel l'avenir devient passé.

La méthode ici utilisée consiste donc à isoler par la pensée un moment d'une continuité temporelle, puis à conclure de la partie au tout : un chant, ce ne sont que des notes, une vie, ce ne sont que des instants fugitifs. On retrouve l'application du même principe dans certaines déclarations « pessimistes » citées tout à l'heure. On conclut d'un moment à l'ensemble de la vie, des spectacles fastidieux de l'amphithéâtre à toute la durée de l'existence (VI, 46), de l'aspect répugnant de l'eau du bain à la totalité des instants de la vie (VIII, 24). Qu'est-ce qui légitime un tel raisonnement ? C'est l'idée que le déroulement temporel ne change rien au contenu de la réalité, c'est-à-dire que la réalité tout entière est donnée à chaque instant, autrement dit que la durée est totalement homogène. La meilleure illustration de cette conception est la pensée suivante : « Considère combien de choses se produisent en chacun de nous dans un instant infinitésimal, aussi bien dans le domaine corporel que dans le domaine psychique. Alors tu ne seras pas étonné si bien plus de choses encore, ou plutôt si tous les effets de la nature se produisent simultanément dans cette unité et cette totalité que nous appelons le cosmos » (VI, 25).

L'autre mode de division consiste à distinguer les constituants essentiels de l'objet ou de l'événement. C'est pourquoi à plusieurs reprises, Marc Aurèle énumère les questions qu'il faut se poser en présence de la chose qui se présente à nous.

« épaisseur » *(platos)* du présent vécu par la conscience humaine. Et précisément la conscience humaine peut « délimiter le présent », ce qui a un double sens : d'une part, séparer ce qui dépend de nous (le présent) de ce qui ne dépend pas de nous (le passé et le futur), d'autre part, réduire à un instant fugitif (mais ayant quand même une « épaisseur », si petite soit-elle), une chose qui pourrait nous troubler : en somme diviser les difficultés au lieu de se laisser effrayer par la représentation globale de toutes les difficultés de la vie.

Ces questions sont au nombre de quatre et correspondent assez bien à ce que l'on est convenu d'appeler les « catégories » stoïciennes : quel est l'élément matériel de la chose ? quel est son élément causal ? quel est son rapport avec le cosmos ? quelle est sa durée naturelle[1] ? Cette méthode a donc pour effet de situer l'événement ou l'objet dans une perspective « physique », dans le cadre général de la science physique. Par exemple, cette pensée : « Je suis formé par la réunion d'un élément causal et d'un élément matériel[2]. Aucune de ses parties ne sera anéantie, pas plus qu'elle n'est sortie du néant. Mais chaque partie de moi-même sera intégrée par une transformation à une autre partie de l'univers et celle-là à une autre, jusqu'à l'infini » (V, 13). Dans cette perspective, la naissance et la mort de l'individu deviennent des moments de l'universelle métamorphose à laquelle la nature prend plaisir (IV, 36) et qu'elle se donne comme tâche (VIII, 6). La vision du fleuve impétueux de la matière universelle et du temps infini qui emportent les vies humaines se rattache donc finalement à cette méthode de division. Grâce à elle, l'événement qui se présente, la souffrance, l'injure ou la mort, perd sa signification purement humaine, pour être rattaché à sa vraie cause physique, la volonté initiale de la Providence et l'enchaînement nécessaire des causes qui en est résulté[3]. « Ce qui t'arrive, cela était préparé de toute éternité et de toute éternité la trame des causes a lié ton apparition concrète et cet événement » (X, 5).

La méthode proposée par Marc Aurèle change donc totalement notre manière d'évaluer les objets et les événements de la vie humaine. Les hommes appliquent habituellement, lors-

---

1. II, 4 ; III, 11 ; IV, 21, 5 ; VII, 29 ; VIII, 11 ; IX, 25 ; IX, 37 ; X, 9 ; XII, 10, 18, 29. L'élément matériel correspond à la première catégorie, l'élément causal à la seconde catégorie, la relation au cosmos à la troisième (= manière d'être, cf. *Stoic. Veter. Fragm.*, t. II, § 550), la durée à la quatrième (= manière d'être relative). Cf. O. RIETH, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin, 1933, p. 70 sq.

2. L'élément matériel est le corps et le *pneuma*, l'élément causal, la raison.

3. Cf. IV, 26 ; V, 8, 12.

qu'ils veulent évaluer les choses, un système de valeurs purement humaines, souvent hérité de la tradition, faussé par les éléments passionnels. C'est ce que Marc Aurèle appelle le *tuphos*, l'enflure de l'opinion (VI, 13). On peut donc dire, en un certain sens, que la méthode de définition « physique » cherche à éliminer l'anthropomorphisme, si l'on entend ici par « anthropomorphisme » l'humain trop humain que l'homme ajoute aux choses, lorsqu'il se les représente : « Ne te dis rien de plus que ce que les premières représentations te font connaître de l'objet. Par exemple, on te rapporte qu'un tel te calomnie. Cela c'est ce que l'on te rapporte. Mais cela : "C'est un dommage pour moi", on ne te le rapporte pas » (VIII, 49). Un fait objectif est présenté à notre connaissance : un tel a dit telle parole. Ceci, c'est la représentation première. Mais la plupart des hommes lui ajoutent d'eux-mêmes une seconde représentation, venant de l'intérieur, s'exprimant dans un discours intérieur : « Cette parole calomnieuse est une injure pour moi. » Au jugement d'existence s'ajoute alors un jugement de valeur, jugement de valeur qui, pour Marc Aurèle et les stoïciens, n'est pas fondé dans la réalité, puisque le seul mal possible qui puisse atteindre l'homme, c'est la faute morale qu'il pourrait commettre : « Tiens-toi toujours aux représentations premières, conclut donc Marc Aurèle, et n'ajoute rien qui soit seulement tiré de ton propre fonds ; ainsi il ne t'arrivera rien. Ou plutôt n'ajoute quelque chose qu'en tant que tu es familiarisé avec chacun des événements qui arrivent dans le monde » (VIII, 49). Il y a donc ici deux étapes : tout d'abord s'en tenir à la représentation première, on pourrait dire naïve, c'est-à-dire s'en tenir à la définition de l'objet ou de l'événement pris en lui-même, sans lui ajouter une valeur fausse ; ensuite donner à l'objet ou à l'événement sa valeur vraie, en tant qu'on le rapporte à ses causes naturelles : la volonté de la Providence et la volonté de l'homme. Nous voyons apparaître ici un thème cher à Marc Aurèle : celui de la familiarité de l'homme avec la Nature ; le sage qui pratique la méthode de définition « physique » trouve tout « naturel », parce qu'il est

familiarisé avec les voies de la Nature : « Combien il est ridicule, combien il est étranger au monde, celui qui s'étonne de quoi que ce soit qui arrive dans la vie » (XII, 13). « Tout événement est aussi habituel et familier que la rose au printemps et le fruit en été » (IV, 44).

C'est finalement dans la perspective cosmique de la Nature universelle que les objets et les événements sont replacés : « Un immense champ libre s'ouvrira devant toi, car tu embrasses par la pensée la totalité de l'univers, tu parcours l'éternité de la durée, tu considères la rapide métamorphose de chaque chose individuelle, la brièveté du temps qui s'écoule de la naissance à la dissolution, l'infinité qui précéda la naissance, l'infinité qui suivra la dissolution » (IX, 32). Le regard de l'âme[1] vient coïncider avec le regard divin de la Nature universelle[2]. De même que nous respirons avec l'air qui nous environne, il nous faut penser avec la Pensée dans laquelle nous sommes baignés[3].

Cette transformation du regard due à la pratique de la connaissance « physique » des choses n'est autre que la grandeur d'âme. Dans le texte cité plus haut (III, 11), Marc Aurèle le dit explicitement : « Rien n'est mieux capable de produire la grandeur d'âme que de pouvoir examiner avec méthode et vérité chacun des objets qui se présentent à nous dans la vie. » Marc Aurèle ne donne pas de longue définition de cette vertu. Tout au plus, note-t-il (X, 8) que le terme *hyperphrôn* (on peut traduire « noble », « magnanime ») implique « l'élévation de la partie pensante au-dessus des émotions douces ou violentes de la chair, au-dessus de la gloriole, de la mort et d'autres choses de ce genre ». Une telle définition est très proche de celle que les stoïciens donnaient traditionnellement de la grandeur d'âme : « La grandeur d'âme est la vertu ou le savoir qui nous élève au-dessus de ce qui peut arriver aussi bien aux bons

1. Cf. XI, 1, 3 et XII, 8.
2. Cf. XII, 2.
3. Cf. VIII, 54.

qu'aux méchants »[1], c'est-à-dire au-dessus de ce que le langage technique des stoïciens appelait les choses « indifférentes ». Pour les stoïciens, en effet, étaient indifférentes les choses qui n'étaient ni bonnes ni mauvaises. Pour eux, le seul bien était la vertu, le seul mal était le vice. Vertu et vice dépendaient de notre volonté, étaient en notre pouvoir, mais tout le reste, la vie, la mort, la richesse, la pauvreté, le plaisir, la douleur, la souffrance, la renommée ne dépendaient pas de nous. Ces choses, indépendantes de notre vouloir, donc étrangères à l'opposition du Bien et du Mal, étaient indifférentes. Elles advenaient indifféremment aux bons et aux méchants, en raison de la décision initiale de la Providence et de l'enchaînement nécessaire des causes.

Dire que la méthode de définition « physique » engendre la grandeur d'âme revient donc à dire qu'elle nous fait découvrir que tout ce qui n'est pas la vertu est indifférent. C'est ce que souligne explicitement une pensée de Marc Aurèle :

> Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme, si l'on est capable d'être indifférent aux choses indifférentes. On sera indifférent aux choses indifférentes, si l'on considère chacune de ces choses selon la méthode de division et de définition[2], en se souvenant qu'aucune d'entre elles n'est capable de faire naître par elle-même une évaluation à son sujet et qu'elle ne peut parvenir jusqu'à nous, mais que les choses demeurent immobiles, tandis que c'est nous qui formons des jugements à leur sujet [...] (XI, 16).

La signification de la méthode que nous étudions nous apparaît ici sous un nouveau jour. Définir ou diviser l'objet

---

1. *Stoic. Veter. Fragm.*, t. III, § 264. Sur la notion stoïcienne d'« indifférents », cf. *Stoic. Veter. Fragm.*, t. I, § 47 ; t. III, § 70-71 et 117. Sur les origines et la signification de cette notion, cf. O. LUSCHNAT, « Das Problem des ethischen Fortschritts », dans *Philologus*, t. CII, 1958, pp. 178-214.

2. Je lis *horikôs* avec W. Theiler. Si l'on voulait garder *holikôs*, il faudrait supposer que ce terme signifie une méthode qui replace l'objet dans la totalité de l'univers.

d'une manière purement « physique », d'une manière conforme à la partie « physique » de la philosophie, c'est lui enlever la fausse valeur que l'opinion humaine lui attribuait. C'est donc le reconnaître comme « indifférent », c'est-à-dire comme indépendant de notre volonté, mais dépendant de la volonté divine, c'est donc le faire passer de la sphère banale et mesquine des intérêts humains à la sphère inéluctable de l'ordre de la nature.

On remarquera la formule « être indifférent aux choses indifférentes ». Il ne semble pas que tout stoïcien l'eût admise. Les stoïciens admettaient en effet que, parmi les choses indifférentes, un choix était possible, que certaines étaient « préférables » en raison de leur conformité plus ou moins grande à la nature : ils préféraient par exemple la paix à la guerre, le salut de la patrie à sa destruction. Mais la formule « être indifférent aux choses indifférentes » rappelle la définition de la fin de la vie selon Ariston de Chios, le stoïcien hérétique du IIIe siècle avant Jésus-Christ : « Vivre dans une disposition d'indifférence à l'égard des choses indifférentes[1]. » Ariston voulait dire par là qu'en dehors de la vertu, il n'y a pas de choses préférables par nature ; les choses ne pouvaient être préférables qu'en raison des circonstances[2]. Comme l'a bien montré J. Moreau[3], Ariston voulait être absolument fidèle au principe fondamental du stoïcisme qui ne reconnaît comme seul Bien, comme seule valeur, que la vertu. Il aurait voulu que la raison fût capable de reconnaître son devoir en chaque circonstance sans avoir besoin de la connaissance de la nature. Or nous savons que ce fut la lecture des écrits d'Ariston qui provoqua la conversion de Marc Aurèle à la philosophie[4].

---

1. *Stoic. Veter. Fragm.*, t. I, § 351.

2. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, XI, 61.

3. J. MOREAU, « Ariston et le stoïcisme », dans *Revue des études anciennes*, t. L, 1948, pp. 27-48.

4. Lettre de Marc Aurèle à Fronton, § 35, ligne 12, dans L. PEPE, *Marco Aurelio Latino*, Naples, 1957, p. 129 : *« Aristonis libri me hac tempestate bene accipiunt atque idem habent male : cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt ;*

Précisons bien, d'autre part, le sens que Marc Aurèle donne à cette indifférence aux choses indifférentes ». Elle consiste à ne pas faire de différence ; elle est égalité d'âme et non pas manque d'intérêt et d'attachement. Les choses indifférentes ne sont pas sans intérêt pour le sage, bien au contraire – et c'est là le principal bienfait de la méthode de définition « physique » –, à partir du moment où le sage a découvert que les choses indifférentes ne dépendent pas de la volonté de l'homme, mais de la volonté de la Nature universelle, elles prennent pour lui un intérêt infini, il les accepte avec amour, mais toutes avec un égal amour, il les trouve belles, mais toutes avec la même admiration. C'est là un des aspects essentiels de la grandeur d'âme, mais c'est aussi le point sur lequel, quelle que soit l'influence qu'il ait subie, Marc Aurèle diffère profondément de ce que nous savons d'Ariston de Chios. Ce dernier rejetait la partie « physique » de la philosophie[1], puisqu'il voulait fonder le devoir d'une manière qui fût indépendante de la connaissance de la nature. Au contraire, Marc Aurèle fonde la grandeur d'âme et l'indifférence aux choses indifférentes sur la contemplation du monde physique. L'exercice spirituel de la définition « physique », auquel nous consacrons la présente étude, est bien la mise en œuvre de la partie physique de la philosophie stoïcienne.

La liaison étroite entre grandeur d'âme et connaissance de la nature se retrouve tout particulièrement chez Sénèque[2].

---

cum vero ostendunt quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibique suscenset, quod viginti quinque natus annos nihildum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim. Itaque poenas do, irascor, tristis sum, zêlotupô, *cibo careo.* » Sur le rôle d'Ariston dans la conversion de Marc Aurèle, cf. le compte rendu de mon cours dans *École pratique des hautes études, Ve Section, Sciences religieuses. Résumés des conférences et travaux,* t. 92, 1983-1984, pp. 331-336 : la lettre de Marc Aurèle à Fronton ne relate pas la « conversion » de Marc Aurèle, mais semble bien prouver une lecture d'Ariston par Marc Aurèle. Je serais moins affirmatif maintenant au sujet de l'influence d'Ariston sur Marc Aurèle.

1. *Stoic. Veter. Fragm.*, t. I, § 351-354.

2. Cf. I. Hadot, *Seneca...*, *op. cit.*, p. 115.

Dans la préface de son traité intitulé *Questions naturelles*, il expose l'utilité de cette recherche physique ; ce sera précisément la grandeur d'âme : « La vertu à laquelle nous aspirons produit la grandeur, parce qu'elle libère l'âme, la prépare à la connaissance des choses célestes et la rend digne de partager la condition divine[1]. » Sur ce point, les stoïciens rejoignaient la tradition platonicienne, inaugurée par le fameux texte de la *République*[2] que Marc Aurèle lui-même cite sous la forme suivante : « À celui qui possède la grandeur d'âme et qui contemple la totalité du temps et la totalité de l'être, crois-tu que la vie humaine puisse lui apparaître comme quelque chose de grand ? » (VII, 35). La grandeur d'âme est ici liée à une sorte de vol de l'esprit loin des choses terrestres. Bien que Marc Aurèle, en citant ce texte, ait laissé entendre qu'il se situait lui-même dans cette tradition platonicienne, il n'en reste pas moins que, finalement, sa conception des fondements spéculatifs de la grandeur d'âme est radicalement différente du thème platonicien du survol imaginatif de l'âme. Le stoïcisme fournit en effet à Marc Aurèle une physique de l'événement particulier, du *hic et nunc*, et c'est cette physique, qui, avant tout, fonde la vertu de grandeur d'âme.

L'événement présent, que la méthode d'analyse quantitative du continu temporel rendait presque évanescent, retrouve, par la méthode d'analyse en composants essentiels, une valeur, on pourrait dire, infinie. En effet, si on analyse ses causes, chaque événement apparaît comme l'expression de la volonté de la Nature déployée ou répercutée dans l'enchaînement des causes qui constitue le Destin. « Circonscrire le présent », c'est d'abord libérer l'imagination des représentations passionnelles du regret et de l'espoir, se libérer ainsi d'inquiétudes ou de soucis inutiles,

1. SÉNÈQUE, *Nat. Quaest.*, I, 6. Voir aussi *Lettre à Lucilius*, CXVII, 19.

2. PLATON, *Républ.*, 486a. Sur le thème « grandeur d'âme et contemplation du monde physique », cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, p. 441 sq., et, pour une présentation d'ensemble, cf. R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*, Paris, 1951.

mais c'est surtout pratiquer un véritable exercice de la « présence de la Nature » en renouvelant à chaque instant le consentement de notre volonté à la Volonté de la Nature universelle. Ainsi toute l'activité morale et philosophique se concentre dans l'instant : « Voilà ce qui suffit : le jugement fidèle à la réalité que tu émets dans l'instant présent, l'action communautaire que tu accomplis dans l'instant présent, la disposition à accueillir avec bienveillance dans l'instant présent tout événement que produit la cause extérieure » (IX, 6).

Vues dans cette perspective, on peut dire que les choses sont transfigurées. On ne fait plus entre elles de « différence » : elles sont également acceptées, elles sont également aimées : « La terre aime la pluie ; il aime aussi, le vénérable Éther[1]. Quant à l'Univers, il aime à produire ce qui doit naître. Je dis donc aussi à l'Univers : “J'aime avec toi.” Ne dit-on pas aussi d'une chose : elle aime à arriver[2] » (X, 21).

Tout à l'heure, tout semblait banal, fastidieux, même répugnant, à cause de l'éternelle répétition des choses humaines, la durée était homogène ; chaque instant contenait tout le possible. Mais maintenant, ce qui était ennuyeux ou terrifiant prend un aspect nouveau. Tout devient familier pour l'homme qui identifie sa vision à celle de la Nature : il n'est plus un étranger dans l'univers. Rien ne l'étonne parce qu'il est chez lui « dans la chère cité de Zeus[3] ». Il accepte, il aime chaque événement, c'est-à-dire chaque instant présent, avec bienveillance, avec gratitude, avec piété[4]. Le mot *hileôs*, cher à Marc Aurèle, exprime bien ce climat intérieur et c'est sur ce mot que se terminent les *Pensées* : « Pars avec sérénité, car celui qui te libère est lui-même rempli de sérénité » (XII, 36, 5).

La transformation du regard apporte donc une réconciliation entre l'homme et les choses. Au regard de l'homme fami-

1. EURIPIDE, fragm. 898 Nauck.
2. Voir également IV, 23 et VII, 57.
3. IV, 29 ; VIII, 15 ; XII, I, 5 ; IV, 23.
4. VII, 54.

liarisé avec la nature, tout retrouve une beauté nouvelle et c'est une esthétique réaliste que Marc Aurèle développe dans la pensée suivante :

> Il faut remarquer aussi des choses de ce genre : même les conséquences accessoires des phénomènes naturels ont quelque chose de gracieux et d'attachant. Par exemple, lorsque le pain est cuit, certaines parties se crevassent à sa surface ; et pourtant ce sont précisément ces fentes, qui en quelque sorte semblent avoir échappé aux intentions, qui président à la confection du pain, ce sont ces fentes mêmes qui, en quelque sorte, nous plaisent et excitent notre appétit d'une manière très particulière. Ou encore les figues : quand elles sont bien mûres, elles se fendent. Et dans les olives mûres, c'est justement l'approche de la pourriture qui ajoute une beauté particulière au fruit. Et les épis se penchant vers la terre, et le front plissé du lion et l'écume qui file au groin du sanglier : ces choses et beaucoup d'autres encore, si on les considérait seulement en elles-mêmes, seraient loin d'être belles à voir. Pourtant, parce que ces aspects secondaires accompagnent des processus naturels, ils ajoutent un nouvel ornement à la beauté de ces processus, et ils nous réjouissent le cœur ; en sorte que si quelqu'un possède l'expérience et la connaissance approfondie des processus de l'univers, il n'y aura presque pas un seul des phénomènes qui accompagnent par concomitance les processus naturels qui ne lui paraisse se présenter, sous un certain aspect, d'une manière plaisante. Cet homme n'aura pas moins de plaisir à contempler, dans leur réalité nue, les gueules béantes des fauves que toutes les imitations qu'en proposent les peintres et les sculpteurs. Ses yeux purs seront capables de voir une sorte de maturité et de floraison chez la femme ou l'homme âgés, une sorte de charme aimable chez les petits enfants. Beaucoup de cas de ce genre se présenteront : ce n'est pas le premier venu qui y trouvera son plaisir, mais seulement celui qui est familiarisé vraiment avec la nature et avec ses œuvres[1] (III, 2).

---

1. A. S. L. FARQUHARSON (*The Meditations of the Emperor Marcus Antonius*, t. I, Oxford, 1944, p. 36) compare à bon droit ce texte avec ARISTOTE, *Part. Animal.*, 645a 11.

Nous sommes maintenant bien loin des déclarations pessimistes citées au début de notre étude. Et pourtant ces déclarations pessimistes faisaient partie du même exercice spirituel que les hymnes à la beauté de la Nature que nous venons de lire. Les unes et les autres correspondent en effet à un exercice spirituel qui consiste à définir, en lui-même, l'objet qui se présente, à le diviser en parties quantitatives ou intégrantes, à le considérer donc selon la perspective propre à la partie physique de la philosophie. Cet exercice spirituel de la définition « physique » a précisément l'effet de nous rendre indifférents devant les choses indifférentes, c'est-à-dire de nous faire renoncer à faire des différences entre les choses qui ne dépendent pas de nous, mais qui dépendent de la volonté de la Nature universelle. Ne plus faire de différences, c'est donc tout d'abord renoncer à attribuer à certaines choses une fausse valeur, mesurées seulement à l'échelle humaine. C'est le sens des déclarations apparemment pessimistes. Mais ne plus faire de différences, c'est découvrir que toutes choses, même celles qui nous semblaient rebutantes, ont une égale valeur, si on les mesure à l'échelle de la Nature universelle, c'est regarder les choses avec le regard même dont la Nature les regarde. C'est le sens des déclarations optimistes, par lesquelles est exaltée la beauté de tous les phénomènes naturels, par lesquelles aussi est exprimé un consentement aimant à la volonté de la Nature. Cette attitude intérieure par laquelle l'âme ne fait pas de différences, reste égale, devant les choses, correspond à la grandeur d'âme.

Marc Aurèle lui-même était-il pessimiste ou optimiste ? Souffrait-il d'un ulcère à l'estomac[1] ? Les *Pensées* ne nous permettent pas de répondre à cette question. Elles nous font connaître des exercices spirituels qui étaient traditionnels dans l'école stoïcienne, mais elles ne nous révèlent presque rien sur le « cas Marc Aurèle ».

---

1. Sur un problème analogue, cf. P. HADOT, « Marc Aurèle était-il opiomane ? », *Mémorial A.-J. Festugière*, Genève, 1984, pp. 33-50.

Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète

La valeur littéraire des *Pensées* de Marc Aurèle est justement célèbre. La vigueur des formules, la vivacité des expressions, l'âpreté du ton y retiennent à chaque page l'attention du lecteur. Pourtant au premier abord le mode de composition des *Pensées* lui échappe. Ces sentences paraissent se succéder sans ordre, au hasard des impressions et des états d'âme de l'empereur philosophe. D'ailleurs pourquoi chercher un ordre dans une suite de *Pensées* qui ne prétendent pas se présenter d'une manière systématique ?

Pourtant la présente étude voudrait montrer que, sous ce désordre apparent, se cache une loi rigoureuse qui explique le contenu des *Pensées.* Cette loi est d'ailleurs exprimée clairement dans un schéma ternaire qui réapparaît souvent dans certaines sentences. Mais ce schéma n'a pas été inventé par Marc Aurèle : il correspond en fait exactement aux trois *topoi* philosophiques que distingue Épictète dans ses *Entretiens.* C'est ce schéma ternaire qui inspire toute la composition des *Pensées* de l'empereur : chaque sentence développe soit un, soit deux, soit trois de ces *topoi* très caractéristiques.

I. Le schéma ternaire chez Marc Aurèle

On le reconnaîtra facilement dans les trois textes suivants (nous avons affecté chacun des thèmes de ce schéma ternaire

d'un numéro : 1, 2, 3, qui permettra chaque fois de le reconnaître) :

VII, 54 : Partout et constamment, il dépend de toi
(1) de te complaire pieusement dans la présente conjonction des événements,
(2) de te conduire avec justice envers les hommes présents,
(3) d'appliquer à la représentation présente les règles de discernement, afin que rien ne s'infiltre qui ne soit objectif[1].

IX, 6 : Te suffisent
(3) le présent jugement de valeur, à condition qu'il soit objectif[2].
(2) la présente action, à condition qu'elle soit accomplie pour le service de la communauté humaine,
(1) la présente disposition intérieure, à condition qu'elle trouve sa joie dans toute conjonction d'événements produite par la cause extérieure.

VIII, 7 : La nature raisonnable suit bien la voie qui lui est propre
(3) si, en ce qui concerne les représentations *(phantasiai)*, elle ne donne son assentiment, ni à ce qui est faux, ni à ce qui est obscur,
(2) si elle dirige ses tendances *(hormai)* seulement vers les actions qui servent la communauté humaine,
(1) si elle n'a de désir *(orexis)* et d'aversion que pour ce qui dépend de nous tandis qu'elle accueille avec joie tout ce qui lui est donné en partage par la nature universelle.

---

1. Les citations de Marc Aurèle dans le présent article sont faites d'après le texte grec établi par W. Theiler, dans son édition de Marc Aurèle, *Wege zu sich selbst*, Zurich, 2e éd., 1974 ; la traduction est originale.

J'ai employé le terme « objectif » pour traduire l'expression technique *katalêptikê* qui qualifie la *phantasia*, au lieu de reprendre l'expression française reçue « représentation compréhensive ». « Objectif » a l'inconvénient de ne pas correspondre à l'étymologie du mot, mais il a l'avantage de bien montrer qu'une telle représentation ne contient que son objet et rien d'étranger, et qu'à cause de cela elle est digne d'assentiment.

2. Voir note précédente.

Il est facile de reconnaître dans ces trois pensées une structure ternaire identique. Une première règle se rapporte à l'attitude qu'il faut avoir à l'égard des événements, qui résultent du cours de la nature universelle, de l'action de la « cause extérieure », de l'ordre du cosmos. Il faut accueillir avec joie, avec piété et complaisance, tout ce qui dépend de la nature universelle et ne désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire, pour les stoïciens, ce qui est action morale droite. Une seconde règle dirige les rapports interhumains : il faut agir avec justice, pour le service de la communauté humaine. Une troisième règle, enfin, détermine la conduite à tenir dans l'ordre de la pensée : critiquer la représentation, pour ne donner son assentiment qu'à ce qui est objectif. Il est facile de constater que ces trois règles se réfèrent aux trois rapports fondamentaux qui définissent la situation de l'homme. Le premier thème, en effet, détermine le rapport de l'homme avec le cosmos, le second, le rapport de l'homme avec les autres hommes, le troisième, le rapport de l'homme avec lui-même, dans la mesure où la partie essentielle de l'homme se situe dans sa faculté de penser et de juger, en opposition au corps, qui produit en nous des représentations qui demandent à être critiquées. On reconnaîtra ces trois rapports en VIII, 27 :

> Trois rapports :
> (3) le premier, avec l'enveloppe qui nous entoure[1],
> (1) le second, avec la cause divine, à partir de laquelle tous les événements concourent[2] pour tous les êtres,
> (2) le troisième, avec ceux qui vivent avec nous.

1. « L'enveloppe qui nous entoure » : il s'agit évidemment du corps ; de lui viennent les sensations et les représentations : la critique des représentations, objet du troisième thème, correspond à une critique de ce qui pénètre dans l'âme par le corps.

2. Cette traduction de *sumbainein* fait allusion au sens donné à ce terme par Marc Aurèle en V, 8, 3 : « cadrer », « s'harmoniser ». Les événements ne se contentent pas d'« arriver », ils « arrivent » par un concours harmonieux.

À ces trois rapports fondamentaux correspondent enfin trois fonctions de l'âme raisonnable : le désir *(orexis)*, la tendance volontaire *(hormè)*, la représentation *(phantasia)* comme le montre clairement le troisième texte (VIII, 7) cité plus haut. Cette tripartition des fonctions de l'âme raisonnable est une doctrine bien attestée chez Épictète, par exemple, dans les *Entretiens* IV, 11, 6 :

> Les actes de l'âme sont :
> (2) avoir une tendance positive *(horman)* ou négative *(aphorman)*,
> (1) désirer *(oregesthai)* ou fuir *(ekklinein)*
> (2) se préparer à agir *(paraskeuazesthai)*, avoir le propos d'agir *(epiballesthai)*[1]
> (3) donner son assentiment aux représentations *(sunkatatithesthai)*.

Ce sont des actes de l'âme raisonnable, parce qu'ils correspondent toujours à une représentation et à un jugement sur cette représentation[2]. Le premier thème préconise donc une discipline du désir *(orexis)* : renoncer à désirer ce qui ne dépend pas de nous, mais du cours général de l'univers, ne désirer que le bien qui dépend de nous, c'est-à-dire l'action morale bonne ; accepter avec joie tout ce qui vient de la Nature universelle, puisqu'elle nous l'a donné en partage, alors qu'elle est la Raison parfaite[3]. Le second thème se rapporte à la tendance

---

1. Les citations d'Épictète sont faites d'après le texte établi par J. SOUILHÉ (ÉPICTÈTE, *Entretiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1948-1965). La traduction de J. Souilhé a souvent été modifiée.

Les deux préparations à l'action sont des spécifications de la tendance *(hormè)*, et correspondent donc au deuxième thème, cf. A. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890, pp. 257-259.

2. Cf. *ibid.*, p. 24, n. 1 et p. 92. Cf. ÉPICTÈTE, III, 22, 4 et cf., plus bas, n. 2, p. 174. Je laisse ici de côté un problème important : celui des éventuelles influences platoniciennes qui auraient infléchi la doctrine des fonctions psychologiques chez Marc Aurèle. L'essentiel me semble avoir été dit déjà par A. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa, op. cit.*, pp. 30-32 et 93-94.

3. Cf. MARC AURÈLE, IX, I, 6-10 ; III, 12, 1: « Ne rien attendre, ne rien éviter. »

(hormè) et à l'action : ne pas se laisser entraîner par des vouloirs désordonnés, mais agir conformément à l'instinct profond de communauté humaine et de justice qui est inscrit dans notre nature raisonnable. Quant au troisième thème, il correspond à un bon usage des représentations *(phantasia)*, à une discipline de l'assentiment.

On trouve très souvent chez Marc Aurèle des sentences qui présentent cette structure ternaire[1]. Elle est reconnaissable aussi dans certaines énumérations de vertus : au premier thème correspond alors l'ataraxie ou la tempérance, au second, la justice ou l'amour des hommes, au troisième, la vérité ou l'absence de précipitation dans le jugement[2]. Parfois aussi, on peut reconnaître ce schéma dans les noms de vice que Marc Aurèle recommande d'éviter[3].

II. Les trois *topoi* philosophiques selon Épictète

Marc Aurèle n'est pas l'inventeur de ce schéma ternaire. L'empereur philosophe est ici le disciple conscient de l'esclave philosophe, le stoïcien Épictète. Les *Pensées* de Marc Aurèle nous conservent d'ailleurs un fragment d'Épictète qui énonce, sous la même forme ternaire, la même règle fondamentale de vie (XI, 37) :

1. Cf. II, 2, 3 ; II, 13, 2 ; III, 6, 2 ; III, 9 ; III, 16, 3 ; IV, 29, 2-3 ; IV, 33 ; VI, 16, 10 ; VII, 29 ; VII, 55 ; VII, 66, 3 ; VIII, 26 (où le thème n° 1 est dédoublé) ; VIII, 51, 1 ; IX, 1 ; X, 24 ; XII, 3, 3.

2. Par exemple, XII, 15 : vérité, justice, tempérance ; III, 9, 2 : absence de précipitation dans le jugement, amour des hommes, obéissance *(akolouthia)* aux dieux (sur ce thème, voir plus bas n. 4, p. 180 et n. 1, p. 190) ; VIII, 32, 2 : « Avec justice, avec tempérance, avec raison ».

3. Par exemple, II, 5 ; X, 24 : « Vide d'intelligence, séparé de la communauté [...], partageant les agitations de la chair. »

(3) Il faut trouver une méthode au sujet de l'assentiment.
(2) Et dans le lieu *(topos)* concernant les tendances *(hormai)*, il faut garder son attention éveillée afin que ces tendances opèrent « sous réserve[1] ». au service de la communauté et en conformité avec la valeur des objets.
(1) Et finalement il faut s'abstenir totalement du désir *(orexis)* et ignorer l'aversion pour les choses qui ne dépendent pas de nous.

Les trois thèmes, distingués chez Marc Aurèle, sont ici facilement reconnaissables dans leurs objets et dans les fonctions de l'âme qu'ils mettent en jeu. Dans les *Entretiens* d'Épictète qui nous ont été conservés par Arrien, on retrouve très fréquemment l'énumération de ces trois thèmes, désignés, comme ici, par le terme de *topoi*[2]. Ce sont les domaines dans lesquels doit se situer la pratique des exercices spirituels philosophiques, par exemple (I, 4, 11) :

Où se trouve ta tâche propre ?
(1) Elle se situe dans le désir et l'aversion, afin que tu ne manques pas ton but et ne tombes pas dans ce que tu redoutes.
(2) Elle se situe dans les tendances positives et négatives, afin que tu sois sans faute dans l'action.
(3) Elle se situe dans l'assentiment *(prosthesis*[3]*)* et la suspension de l'assentiment *(epokhè)* afin que tu ne sois pas dans l'erreur.

Tels sont les trois *topoi* premiers et ce qu'il y a de plus nécessaire.

1. Sur le sens de cette expression, cf. plus bas n. 1, p. 174.
2. Le mot *topos* est employé dans la tradition stoïcienne pour désigner les parties de la philosophie, cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 39, 43, 84, 137, 160, 189 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 25, 162, 5.
3. Sur ce sens du mot, qui n'apparaît pas dans la traduction de J. Souilhé, cf. l'index de J. SCHWEIGHAÜSER, dans ses *Epicteti Philosophiae Monumenta*, Leipzig, 1799, t. III, p. 433.

Parmi les nombreux passages parallèles contenus dans les *Entretiens*, on peut citer encore celui-ci (III, 2, 1) :

> Il y a trois domaines dans lesquels doit s'exercer celui qui veut devenir parfait :
>
> (1) le lieu qui se rapporte aux désirs et aux aversions, afin de ne pas être frustré dans ses désirs et de ne pas tomber dans ce qu'on cherche à éviter ;
>
> (2) le lieu qui se rapporte aux tendances positives et négatives, en bref, celui qui se rapporte aux actions appropriées *(kathekonta*[1]*)* afin d'agir d'une manière ordonnée, raisonnable, attentive ;
>
> (3) le troisième est celui qui se rapporte à l'absence d'erreur et de légèreté, en un mot, aux assentiments.

À la différence de Marc Aurèle, Épictète établit un ordre entre ces trois *topoi.* Il recommande de commencer par le thème qui se rapporte aux désirs, qui est le plus nécessaire, parce qu'il nous purifie de nos passions, puis de continuer par le *topos* se rapportant aux tendances, pour terminer par celui de la discipline de l'assentiment, réservé aux progressants.

Dans les allusions qu'il fait à ce troisième thème, qui concerne la discipline de l'assentiment, Épictète laisse entendre qu'il comporte un enseignement concernant les formes les plus complexes du syllogisme : « Les philosophes de notre temps laissent de côté le premier thème et le second thème pour s'occuper du troisième : les raisonnements qui changent de valeur avec le temps, ceux qui concluent par le moyen d'interrogations, les raisonnements hypothétiques et les sophismes[2]. » Nous avons là une précieuse indication concernant la véritable signification des trois *topoi.* En effet, nous constatons que le

---

1. Sur cette traduction, cf. plus bas, n. 4, p. 181.

2. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 2, 6. Sur les raisonnements qui changent de valeur avec le temps, cf. *Stoic. Vet. Fragm.*, t. II, § 206 et § 954, ligne 42. Les raisonnements qui concluent par interrogation correspondent à la méthode traditionnelle de la dialectique depuis Aristote.

troisième thème correspond à cette partie de la philosophie stoïcienne qu'on appelait la logique, et qui constituait une méthode d'éducation du discours extérieur et intérieur. Cette première identification nous met sur la voie des deux autres. Le second thème, il est facile de le reconnaître, correspond à l'éthique stoïcienne, consacrée tout spécialement à la théorie des « actions appropriées » *(kathekonta).* On voit ce terme technique apparaître plusieurs fois dans la description qu'Épictète donne des trois *topoi* [1]. Le rapport entre le premier thème et la physique (qui, à côté de la logique et de l'éthique, est, elle aussi, une des trois parties de la philosophie[2], selon les stoïciens) est plus difficile à saisir et pourtant, à la réflexion, il est tout aussi évident. La discipline du désir conduit d'une part à ne désirer que ce qui dépend de nous, d'autre part à accepter avec joie ce qui ne dépend pas de nous, mais provient de l'action de la nature universelle, c'est-à-dire, pour les stoïciens, de Dieu même. Cette acceptation exige donc une vision « physique » des événements, capable de dépouiller ces événements des représentations émotives et anthropomorphiques que nous projetons sur eux, pour les replacer dans la perspective de l'ordre universel de la nature, dans une vision cosmique. Il s'agit donc d'une physique, non pas théorique et scientifique, mais conçue comme un exercice spirituel[3].

Nous pouvons donc conclure que les trois *topoi* d'Épictète correspondent aux trois parties de la philosophie stoïcienne[4], considérées, en leur sens profond, comme des exercices spirituels : non pas physique ou éthique ou logique théorique, mais physique qui transforme le regard porté sur le monde, éthique

---

1. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 8, 29 ; II, 17, 15 et 31 ; III, 2, 2 et 4 ; IV, 4, 16 ; IV, 10, 13. Sur le sens de l'expression, cf. plus bas, n. 4, p. 181. Sur la place des « actions appropriées » dans l'éthique stoïcienne, cf. *Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, § 1.

2. Cf. *ibid.*, t. II, §§ 35-44.

3. Cf. P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel », plus haut, pp. 145-164.

4. C'était déjà la conclusion de A. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa, op. cit.*, pp. 23-27, avec quelques nuances et restrictions.

qui s'exerce à la justice dans l'action, logique qui produit la vigilance dans le jugement et la critique des représentations. Les trois *topoi* d'Épictète, comme les trois parties de la philosophie stoïcienne, couvrent tout le champ de la réalité, aussi bien que l'ensemble de la vie psychologique. Les formules d'Épictète, comme celles de Marc Aurèle, essaient, en énumérant brièvement les trois *topoi*, de fournir une règle de vie concentrée, qui puisse être facilement « sous la main », en toute circonstance, résumant en quelques mots les principes qui permettront de résoudre, à chaque instant, les problèmes que la vie nous pose.

Comme les parties de la philosophie ou les vertus, dans le système stoïcien, nos trois *topoi* s'impliquent mutuellement[1]. Il y a une étroite interdépendance entre la discipline de l'assentiment (ou « logique ») et la discipline du désir (ou « physique »). En effet la discipline de l'assentiment impose de n'admettre que les représentations objectives ; mais ne sont objectives que les représentations physiques des objets, c'est-à-dire les jugements par lesquels nous attribuons aux choses leurs vrais prédicats, leurs prédicats naturels, donc « physiques », au lieu de projeter sur elles de faux prédicats, qui ne sont que le reflet des passions et des conventions humaines : « La pourpre, c'est du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage, l'union des sexes, un frottement de ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant[2]. » La discipline de l'assentiment comme la discipline du désir exigent toutes deux que les choses soient replacées dans la perspective générale du cours de la Nature. C'est également ce qu'exige la discipline des tendances (ou « éthique »). Elle invite à agir « sous réserve », c'est-à-dire en prenant bien conscience du fait que les résultats de nos

1. Sur cette implication mutuelle comme schéma stoïcien, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, t. I, pp. 240-245, et V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 66 sq.

2. MARC AURÈLE, VI, 13. Cf. P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel », plus haut, p. 150 sq.

actions ne dépendent pas de nous, mais de l'entrelacement des causes universelles, de la marche générale du cosmos[1]. Ainsi, en un certain sens, tout se ramène à la physique. Mais on peut dire aussi que tout se ramène à la logique. En effet, les désirs et les tendances, objets des deux premiers thèmes sont, chez Épictète et Marc Aurèle, en conformité avec la tradition stoïcienne, étroitement solidaires des représentations et des jugements[2] : « Tout est jugement et le jugement dépend de toi[3]. » La discipline des désirs et la discipline des tendances, se ramènent, toutes deux, à une discipline de la représentation, c'est-à-dire à un changement dans la manière de voir les choses : il s'agit précisément, comme nous venons de le voir, de replacer les objets dans la perspective générale de la nature universelle ou de la nature raisonnable humaine ; il s'agit également de séparer la représentation de l'émotion (c'est-à-dire de la fausse représentation) qui l'accompagne et qui provoque en nous trouble, tristesse ou crainte. À cause de cela le mot « représentation » *(phantasia)* est souvent chargé chez Marc Aurèle d'une certaine valeur affective, parce qu'il désigne non seulement l'image d'un objet, mais l'image d'un objet accompagnée d'un faux jugement concernant cet objet[4]. Tout est « physique », tout est « logique », mais finalement, tout est « éthique », puisque « physique » et « logique » sont des exercices spirituels concrets, qui engagent notre vouloir et notre liberté.

---

1. Agir « sous réserve », cf. plus haut, n. 1, p. 174. La même expression se retrouve chez MARC AURÈLE en IV, 1, 2 ; V, 20, 2 ; VI, 50, 2 ; VIII, 41, 4. Pour le sens, cf. *Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, §§ 564-565, notamment le texte de SÉNÈQUE, *De beneficiis*, IV, 34, 4 : « Le sage entreprend toutes choses « sous réserve » *(cum exceptione)* : à condition que rien n'intervienne pour empêcher le résultat de l'action. Si nous disons que tout lui réussit et que rien ne lui arrive contre son attente, c'est qu'il présuppose en esprit que quelque chose peut intervenir qui empêche la réalisation de son dessein... Cette "réserve", sans laquelle il ne projette rien et n'entreprend rien, c'est elle qui le protège. »
2. Cf. plus haut n. 2, p. 168.
3. MARC AURÈLE, XII, 22. Je traduis *hupolepsis* par « jugement ».
4. MARC AURÈLE, II, 5, 1 ; V, 2 ; V, 22, 2 ; V, 36 ; VII, 17 ; IX, 7.

III. Les trois *topoi*, clé des *Pensées* de Marc Aurèle

Ces trois *topoi*, hérités d'Épictète, n'apparaissent pas seulement dans les *Pensées* de Marc Aurèle d'une manière épisodique. Du livre II au livre XII, chacune des *Pensées* est un exercice d'actualisation et d'assimilation qui porte ou sur les trois *topoi* pris ensemble, ou sur deux d'entre eux, ou sur un seul. Épictète avait défini ces trois *topoi* comme les trois thèmes fondamentaux de l'*askesis*, de l'exercice spirituel[1]. Les *Pensées* de Marc Aurèle, qui sont des exercices spirituels, se conforment totalement à ce principe général de forme ternaire : discipline du désir, discipline de la tendance, discipline de l'assentiment. M. Pohlenz, qui n'a pas remarqué ce phénomène chez Marc Aurèle, a bien vu que le *Manuel*, rédigé par Arrien avec des sentences d'Épictète, est construit selon ce modèle : les chapitres 1 à 29 correspondent au premier *topos*, les chapitres 31-33 au second *topos*, le chapitre 52 au troisième *topos* [2].

Il est évidemment impossible, dans le cadre de cette étude, de montrer, à propos de toutes les sentences de Marc Aurèle, comment elles se rattachent à ce schéma général. Mais nous pouvons, tout au moins, décrire brièvement les thèmes et variations qui, chez Marc Aurèle, se rapportent à chacun de ces *topoi*, puis nous limiter à l'étude des sentences du livre IV, pris comme exemple.

Le premier thème, le thème de la discipline du désir, se fonde sur un dogme essentiel du stoïcisme : la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous[3]. Dépendent de nous nos actes libres, c'est-à-dire les trois fonctions de l'âme raisonnable : désir, tendance, assentiment. Ne dépendent pas de nous toutes les choses dont la réalisation échappe à notre liberté : la santé, la gloire, la richesse, tous accidents qui supposent l'intervention de causes extérieures à

1. Épictète, *Entretiens*, III, 12, 1-17.
2. M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. II, note à la page 378, premier paragraphe.
3. Cf. Épictète, *Manuel*, § 1. Marc Aurèle, VI, 41 ; VIII, 28.

nous, les autres hommes, l'ordre général du cosmos dirigé par la Raison universelle. Il n'y a de bien et de mal que dans ce qui dépend de nous ; le bien, c'est la vertu, le mal, c'est le vice. S'il en est ainsi, il ne faut désirer que notre vrai bien, c'est-à-dire, si nous reprenons l'énumération que nous avons faite : un bon désir, une bonne tendance, un bon jugement. Nous retrouvons nos trois *topoi* : un désir conforme à la volonté de la nature, une tendance conforme à notre nature raisonnable, un jugement conforme à la réalité des choses. En ce qui concerne les choses qui ne dépendent pas de nous, telles la santé, la richesse, la gloire, les désirer, c'est s'exposer à la torture du désir insatisfait, puisque nous ne sommes pas maîtres de la réalisation de ces désirs. C'est pourquoi, en ce qui concerne les choses qui ne dépendent pas de nous, le premier thème recommande de n'avoir ni désir ni aversion, mais de rester dans l'indifférence[1]. Indifférence ne signifie d'ailleurs pas désintérêt. Être indifférent, c'est ne pas faire de différence, c'est-à-dire aimer également tout ce qui nous arrive et ne dépend pas de nous. Pourquoi aimer ? C'est que la Nature s'aime elle-même et que les événements sont le résultat de l'enchaînement nécessaire des causes qui, par leur ensemble, constituent le Destin[2] et découlent ainsi de la volonté de la Nature universelle[3].

1. MARC AURÈLE, II, 11, 6 ; VI, 32 ; VII, 31 ; XI, 16, 1.

2. Cf. MARC AURÈLE, V, 8, 4 : « En somme, il n'y a qu'une seule harmonie et, de la même manière que c'est par la totalité des corps que le Cosmos, en tant qu'il est "tel" corps, trouve son achèvement, de la même manière, c'est par la totalité des causes que le Destin *(Heimarmenè)*, en tant qu'il est "telle" cause, trouve lui aussi son achèvement. »

3. MARC AURÈLE, V, 8, 12 : « Cet événement t'est arrivé, t'a été coordonné, a été mis en relation avec toi, ayant été filé déjà dès le commencement à partir des causes les plus anciennes. » IV, 26 : « Tout ce qui t'arrivé a été, en tant que partie du Tout, codestiné et filé pour toi depuis l'origine. » X, 5 : « Quoi qu'il arrive, cela était préparé d'avance pour toi de toute éternité et l'entrelacement des causes a, depuis toujours, filé ensemble ta substance et la rencontre de cet événement. » VIII, 7, 1 : « La nature raisonnable suit sa voie propre, si elle n'a de désir et d'aversion que pour ce qui dépend de nous, tandis qu'elle accueille avec joie tout ce qui lui est donné en partage par la nature universelle. »

Il existe un accord fondamental de la Nature avec elle-même : elle s'aime elle-même, et nous, qui sommes une partie de la Nature, participons à cet amour (X. 21) :

> La terre « aime » la pluie[1] ; il « aime » aussi, le vénérable Éther ! Quant à l'Univers, il « aime » à produire tout ce qui doit se produire ! Je dis donc à l'Univers : J'« aime » avec toi ! Ne dit-on pas d'ailleurs : ceci « aime » à arriver ?

S'appuyant sur une tournure familière de la langue grecque, Marc Aurèle laisse entendre que l'événement lui-même « aime » à arriver : nous devons « aimer » le voir arriver puisque la Nature universelle « aime » à le produire. La même disposition se retrouve en IV, 23 :

> Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde ! Rien de ce qui, pour toi, vient à point n'arrive, pour moi, trop tôt ou trop tard. Tout ce que produisent tes saisons, ô Nature, est fruit pour moi.

Le mot-clé du premier thème, c'est *euarestein* et ses dérivés ou synonymes, c'est-à-dire tous les mots qui désignent une complaisance joyeuse et aimante[2]. La discipline du désir culmine dans cet amour, cette complaisance affectueuse dans les événements, voulus par la Nature. Mais pour atteindre cette disposition fondamentale, il faut changer complètement notre manière de voir les événements, il faut percevoir leur relation avec la Nature. Il faut donc reconnaître l'enchaînement des causes qui les produisent, il faut regarder chaque événement

---

1. Marc Aurèle fait allusion ici à EURIPIDE, fragm. 890, 7-9 Nauck : « La terre aime la pluie quand le champ stérile de sécheresse a besoin d'humidité. Le ciel majestueux, lui aussi, rempli de pluie, est possédé du désir de se répandre sur la terre par le pouvoir d'Aphrodite. » La Nature universelle prend donc ici les traits mythiques d'Aphrodite.

2. Cf. MARC AURÈLE, III, 4, 4 ; III, 16, 3 ; IV, 25 ; V, 8, 10 ; V, 27 ; VII, 54 ; VIII, 7, 1 ; IX, 3, 1 ; IX, 6 ; X, 6, 4 et 6.

comme découlant, par un enchaînement nécessaire, des causes premières, comme filé par le Destin[1]. La discipline du désir devient ainsi une « physique », qui replace toute la vie humaine dans une perspective cosmique (VIII, 52) :

> Qui ne sait ce qu'est le monde ne sait où il est lui-même ; et celui qui ne sait pas pourquoi le monde existe, ne sait pas ce qu'il est lui-même. Celui qui manque une de ces questions ne peut dire pourquoi il existe lui-même.

Pour réaliser cette « physique », partie intégrante de la discipline du désir, Marc Aurèle veut suivre une méthode rigoureuse[2], qui sera applicable à propos de chaque objet ou de chaque événement (III, 11) :

> Il faut toujours se faire une définition ou description de l'objet qui se présente dans la représentation, afin de le voir en lui-même, tel qu'il est en son essence, mis à nu tout entier et en toutes ses parties suivant la méthode de division et se dire à soi-même son vrai nom et le nom des parties qui le composent et dans lesquelles il se résoudra.
>
> Car rien n'est mieux capable de produire la grandeur d'âme que de pouvoir examiner avec méthode et vérité chacun des objets qui se présentent à nous dans la vie et de les voir toujours de telle manière que l'on ait toujours en même temps présentes à l'esprit les questions : « Quel est cet univers ? Pour un tel univers, quelle est l'utilité de l'objet qui se présente ? Quelle valeur a-t-il par rapport au tout et par rapport à l'homme ? »

---

1. Cf. III, 4, 5 ; III, 16, 3 ; IV, 26, 4 ; V, 8, 12 ; VII, 57 ; VIII, 23 ; X, 5 ; III, 11, 4 : « Cet événement provient pour moi de Dieu, cet autre se produit en vertu du tirage au sort, de l'entrelacement serré des fils de la destinée, et aussi de la rencontre fortuite et de la fortune, cet autre événement provient pour moi d'un homme qui est de même race humaine que moi, qui est mon parent, qui est en communauté avec moi, mais qui ignore ce qui est pour lui conforme à la nature. » Cf. aussi n. 2, p. 176.

2. Cf. P. HADOT, « La physique comme exercice spirituel », plus haut, p. 151 sq.

La méthode consiste donc, pour replacer l'objet dans la totalité de l'univers, l'événement dans le tissu des causes et des effets[1], à le définir en lui-même en le séparant des représentations conventionnelles que les hommes s'en font habituellement[2]. Elle consiste aussi à diviser cet objet, soit en parties quantitatives[3], si l'objet ou l'événement sont des réalités continues et homogènes, soit en parties constituantes[4], c'est-à-dire surtout élément causal et élément matériel, dans la plupart des cas.

La perspective cosmique implique une contemplation sans cesse renouvelée des grandes lois de la Nature, notamment de la perpétuelle métamorphose de toutes choses[5], de l'infinité du temps, de l'espace et de la matière[6], une méditation intense de l'unité vivante du cosmos[7], de l'harmonie qui fait correspondre entre elles toutes choses[8].

Cette « physique » conduit, peu à peu, à la « familiarité » avec la Nature (autre mot clé du premier thème), parce qu'une longue expérience a permis de connaître les voies et les lois de la Nature[9]. Grâce à cette familiarité avec la Nature, tout événement naturel devient familier, alors qu'il devrait surprendre, tout processus naturel devient beau, alors qu'au premier abord il ne présente que de la laideur[10].

---

1. Cf. II, 4 ; II, 9 ; III, 11 ; X, 11 ; X, 17 ; X, 18 ; XII, 32, entre autres. Cf. aussi n. 1-3, p. 168 et n. 1, p. 169.
2. Cf. II, 12, 3 ; IV, 14 ; IV, 41 ; V, 33 ; VI, 13 (très important) ; VI, 14 ; VI, 15 ; VII, 3 ; VIII, 11 ; VIII, 24 ; X, 10 ; XI, 16 ; XII, 10 ; XII, 18 ; XII, 29.
3. Cf. XI, 2 ; VIII, 36 ; cf. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, p. 168 sq.
4. Cf. II, 4 ; II, 17 ; III, 11 ; IV, 21, 5 ; V, 13 ; VII, 29 ; VIII, 11 ; IX, 25 ; IX, 37 ; X, 9 ; XII, 10 ; XII, 18 ; XII, 29.
5. Cf. II, 17, 5 ; IV, 36 ; IV, 42-43 ; V, 13 ; VI, 15 ; VII, 18 ; VII, 23 et 25 ; VIII, 6 ; IX, 28 ; IX, 29 ; IX, 32 ; IX, 35 ; X, 11 ; X, 18 ; XI, 17 ; XII, 21.
6. Cf. IV, 50, 5 ; V, 23 ; V, 24 ; VI, 36 ; IX, 32 ; X, 17 ; X, 31 ; XII, 7 ; XII, 32.
7. Cf. IV, 40 ; VI, 25 ; VII, 9 ; IX, 8 ; XII, 30.
8. Cf. IV, 45 ; V, 8 ; VI, 38 ; VII, 9.
9. Cf. III, 2, 6 ; IV, 33 ; IV, 44 ; VII, 29, 4 ; VII, 66 ; VII, 68 ; VIII, 49, 4.
10. Cf. III, 2 qui expose toute une esthétique réaliste.

Cette « physique » engendre la grandeur d'âme[1], c'est-à-dire le sentiment de la petitesse des choses humaines ; ainsi sont ramenées à leurs justes proportions les choses qui ne dépendent pas de nous : la santé, la richesse, la gloire[2] et finalement la mort[3] : la méditation sur la mort fait partie intégrante du premier thème.

La disposition fondamentale de consentement joyeux à l'égard du monde correspond, finalement, à une attitude de piété, piété envers la Nature, piété aussi envers les dieux[4], qui sont une sorte de figure de la Nature. Suivre la Nature, c'est donc suivre les dieux, obéir aux dieux, pratiquer la piété.

Tels sont les multiples aspects, fortement structurés, sous lesquels se présente le premier thème chez Marc Aurèle. L'importance de la physique dans ce thème apparaît beaucoup plus nettement chez Marc Aurèle que chez Épictète.

Le second thème, celui de la discipline des tendances, se fonde sur un autre dogme essentiel du stoïcisme – celui qui affirme l'existence d'un instinct fondamental, grâce auquel toute nature, et spécialement la nature humaine raisonnable, est accordée avec elle-même, tend à se conserver elle-même et s'aime elle-même[5]. Si le premier thème était centré autour de

---

1. Cf. III, 11, 2 et X, 11, 1 répétition littérale. Sur la liaison entre grandeur d'âme et contemplation du monde physique, cf. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, p. 115.

2. Cf. II, 11, 6 ; III, 6, 4 ; III, 10, 2 ; IV, 3, 7-8 ; IV, 19 ; IV, 33 ; V, 33 ; VI, 16 ; VI, 18 ; VI, 36 ; VII, 21 ; VIII, 1 ; VIII, 8 ; VIII, 21 ; VIII, 44 ; VIII, 52, 3 ; X, 10 ; X, 19 ; XII, 2 ; XII, 24, 3.

3. II, 12, 3 ; II, 14 ; II, 17, 4-5 ; III, 3 ; IV, 5 ; IV, 14 ; IV, 15 et 17 ; IV, 47-48 ; IV, 50 ; V, 4 ; V, 33 ; VI, 10 ; VI, 24 ; VI, 28 ; VI, 49 ; VI, 56 ; VII, 21 ; VII, 32 ; VII, 50 ; VIII, 18 ; VIII, 25 ; VIII, 31 ; VIII, 58 ; IX, 3 ; IX, 33 ; IX, 37 ; X, 7 ; X, 29 ; X, 36 ; XI, 3 ; XII, 7 ; XII, 21.

4. Cf. III, 9 ; VI, 16, 10 ; VII, 31, 3 ; XII, 27, 2 ; XII, 31, 2. Remarquer aussi VII, 54 : « te complaire pieusement » et toute la sentence IX, 1, où les fautes contre la justice (thème n° 2), contre la vérité (thème n° 3), contre l'ataraxie (thème n° 1) sont présentées comme des impiétés.

5. Cf. CICÉRON, *De finibus*, III, 5, 16 sq. ; MARC AURÈLE, II, 1, 4 ; IV, 3, 4 ; IV, 29, 3 ; V, 1, 5 ; V, 9, 3 ; V, 16, 3 ; V, 20, 1 ; V, 30 ; VI, 33 ; VII, 13 ; VII, 55, 2 ; IX, 1, 1 ; IX, 9, 1-12 ; X, 2 ; XI, 1, 4.

la Nature universelle, le second s'appuie sur la notion de nature raisonnable. Cette tendance profonde de la nature raisonnable, cette *hormè*, la pousse à agir au service des autres représentants de la nature raisonnable, donc au service de la communauté humaine[1] et selon la justice[2] qui correspond à cette interdépendance des êtres humains. Comme le premier thème, le second thème prend, chez Marc Aurèle, une forte tonalité affective : il faut aimer les autres hommes de tout son cœur (VII, 13, 3) en considérant que les êtres raisonnables ne sont pas seulement les parties d'un même tout, mais les membres d'un même corps. Cet amour s'étendra même à ceux qui commettent des fautes contre nous[3] ; on pensera qu'ils sont de la même race humaine que nous, qu'ils pèchent par ignorance et involontairement (VII, 22).

Le domaine propre au second thème, c'est le vaste champ des *kathekonta*, des « actions appropriées[4] ». Ce sont des actions (donc quelque chose qui dépend de nous), qui portent sur les choses qui ne dépendent pas de nous (les autres hommes, les métiers, la politique, la santé, etc.), donc sur des choses qui constituent une matière indifférente[5], mais ces actions, selon

---

1. Cf. II, 2, 4 ; III, 5, 1 ; III, 9, 2 ; III, 11, 5 ; IV, 29, 2 ; IV, 33, 3 ; V, 6, 6 ; V, 30, 1 ; VI, 7 ; VI, 14, 2 ; VI, 16, 10 ; VI, 23, 1 ; VI, 30, 4 ; VII, 5, 3 ; VII, 52 ; VII, 55, 3 ; VII, 72 ; VIII, 7, 1 ; VIII, 12 ; IX, 6 ; IX, 23, 2 ; IX, 31, 2 ; X, 6, 5 ; XI, 4 ; XI, 21, 3 ; XII, 20 ; XII, 30, 6.

2. Cf. III, 16, 3 ; IV, 12, 2 ; IV, 22 ; IV, 25 ; IV, 26, 5 ; IV, 37 ; VI, 47, 6 ; VII, 54 ; VII, 66, 3 ; VIII, 39 ; IX, 1 ; IX, 31 ; XII, 3, 3.

3. Cf. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, 22, 54, à propos du cynique : « Ainsi battu, il doit aimer ceux qui le battent. » Texte cité par R. JOLY, *Christianisme et philosophie*, Bruxelles, 1973, p. 225.

4. J'emprunte cette traduction à I. G. KIDD, « Posidonius on Emotions », dans le recueil *Problems in Stoicism*, A. A. Long (éd.), Londres, 1971, p. 201. Cette traduction a le mérite de montrer que ces *kathêkonta* qui ont pour matière les choses indifférentes sont appropriés, correspondent profondément à la tendance fondamentale de la nature. La traduction habituelle « devoir » laisse tomber cet aspect. Sur ces *kathêkonta*, on lira dans le même recueil l'article de I. G. KIDD, « Stoic Intermediates and the End for Man ». Voir également I. HADOT, *Seneca...*, *op. cit.*, pp. 72-78.

5. Cf. MARC AURÈLE, IV, 1, 2 : indifférence de la liberté à l'égard des objets de son action ; VII, 68, 3 ; VII, 58, 3.

une justification raisonnable, peuvent être jugées conformes à l'instinct profond qui pousse la nature humaine raisonnable à agir pour se conserver. Elles sont appropriées, convenables à notre nature raisonnable. Pour être bonnes, ces actions doivent être faites dans un esprit communautaire, par amour de l'humanité, conformément à la justice.

On reconnaîtra donc le second thème, chez Marc Aurèle, chaque fois qu'il sera question de la nature raisonnable, d'une action juste et communautaire, d'une manière générale, chaque fois que les problèmes des relations entre les hommes seront posés, chaque fois aussi que des conseils seront donnés sur la manière d'agir. On le reconnaîtra aussi dans les maximes qui recommandent de ne pas disperser son action, de ne pas « tourbillonner comme un pantin[1] », mais d'agir avec un but déterminé[2]. Ce thème englobe aussi, comme chez Épictète, la notion d'action « sous réserve[3] » : il faut tout faire pour réussir, mais en sachant bien que la réussite ne dépend pas de nous, mais de l'ensemble des causes, c'est-à-dire du Destin.

Le troisième thème, celui de la discipline de l'assentiment, repose sur le dogme stoïcien, si bien exprimé par Épictète (*Manuel*, § 5) : « Ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais leurs jugements sur les choses. » Tout est affaire de jugement, et le jugement dépend de nous. De nombreuses sentences dénoncent donc ce que les jugements de valeur ajoutent faussement à la réalité[4]. Ce thème impose une discipline du *logos* intérieur, c'est-à-dire de la manière de penser, mais il comporte aussi une discipline du *logos* extérieur, c'est-à-dire de la manière de s'exprimer. La vertu fondamentale qu'il propose

---

1. Cf. VII, 29 ; II, 2, 4 ; VI, 16, 1 ; VI, 28.
2. Par exemple, II, 16, 6 ou XII, 20.
3. Cf. plus haut, n. 1, p. 174.
4. Cf. III, 9 ; IV, 3, 10 ; IV, 7 ; IV, 11 ; IV, 22 ; V, 2 ; V, 16 ; V, 19 ; V, 26 ; VI, 3 ; VI, 52 ; VII, 2 ; VII, 14 ; VII, 16 ; VII, 17 ; VII, 29, 1 ; VII, 54 ; VIII, 7, 1 ; VIII, 26 ; VIII, 29 ; VIII, 40 ; VIII, 47 ; VIII, 48 ; VIII, 49 ; VIII, 50 ; IX, 6 ; IX, 7 ; IX, 13 ; IX, 15 ; IX, 32 ; XI, 11 ; XI, 16 ; XII, 22 ; XII, 25.

est la vérité[1], entendue comme rectitude de la pensée et de la parole. Le mensonge, même involontaire, est le résultat d'une déformation de la faculté de juger[2]. Ce troisième thème, lui aussi, est facilement reconnaissable dans les *Pensées*, soit que Marc Aurèle parle explicitement de la représentation *(phantasia)*, du jugement et de l'assentiment, soit qu'il évoque le devoir de vérité.

Cette description, trop brève, des différents aspects sous lesquels les trois thèmes apparaissent dans les *Pensées*, nous permettra de mieux les identifier dans le livre IV, pris comme exemple.

On y trouve tout d'abord, à deux reprises, l'énoncé complet des trois *topoi*. On les reconnaîtra en effet très facilement dans la formule suivante (IV, 79, 2-3) :

> (2) Il est un déserteur celui qui fuit la raison politique.
> (3) Il est aveugle, celui qui ferme l'œil de l'intelligence.
> (1) Il est un abcès du monde, celui qui se retire et se sépare de la raison de la nature universelle, en refusant d'accueillir avec amour les conjonctions d'événements. »

La sentence suivante est encore plus explicite (IV, 33) :

> À quoi faut-il donc s'exercer ? À une seule chose :
> (2) une intention juste, des actions au service de la communauté ;
> (3) un discours qui ne peut jamais tromper ;
> (1) une disposition intérieure qui accueille avec amour toute conjonction d'événements, en la reconnaissant comme nécessaire, comme familière, comme découlant d'un principe et d'une source qui sont tels qu'ils sont[3].

1. Cf. II, 11, 1 (paroles et pensées) ; II, 16, 5 ; III, 12, 1 ; III, 16, 3 ; IV, 33 ; VI, 21 ; IX, 1, 2 ; XII, 15.

2. Cf. IX, 1, 2.

3. Je traduis de cette manière un terme *(toioutos)* qui revient souvent chez Marc Aurèle, par exemple dans le texte cité plus haut n. 2, p. 176, pour exprimer

Le premier et le second thème, qui se rapportent respectivement à la discipline du désir et à celle de l'action, sont groupés ensemble dans plusieurs sentences. En IV, 1, est affirmée la liberté souveraine du principe directeur qui est en nous, à l'égard aussi bien des événements (c'est notre premier thème) que des actions (c'est notre second thème) : de tout, il tire matière à élévation morale. Étroite liaison aussi entre le thème des événements et le thème des actions en IV, 10 : de même que tout événement arrive justement parce que la nature est juste, de même en toute action, il faut agir en homme de bien. L'homme de bien, nous dit Marc Aurèle, en IV, 25, se complaît dans la part du tout qui lui a été réservée par le Destin (premier thème) et trouve son contentement dans l'action juste et la disposition de bienveillance (second thème). En IV, 26, le premier thème est fortement exprimé : « Tout ce qui t'arrive t'a été réservé, comme part du Tout, depuis le commencement, et a été filé pour toi. » La conclusion est donc : « Il faut tirer profit du présent » ; mais ici s'introduit le second thème : « Tirer profit du présent, oui, mais avec réflexion et justice. » En IV, 31, la confiance dans les dieux correspond à notre premier thème, l'attitude de liberté avec les hommes (« ni tyran, ni esclave ! ») au second thème. La sentence suivante (IV, 32) est, avant tout, consacrée au second thème : la description très imagée de l'agitation des hommes sous Vespasien et Trajan est surtout destinée à faire voir la vanité d'une action qui n'est pas conforme à la constitution raisonnable de l'homme ; pourtant l'évocation de la mort qui est étroitement liée à cette description correspond au premier thème. En IV, 37, nous voyons réunies, dans une même urgence morale, l'ataraxie (premier thème) et la pratique de la justice (second thème). En IV, 4, on passe du thème de la communauté des êtres raisonnables (second thème) à celui de la cité de l'Univers d'où provient notre intelligence (premier thème).

---

l'idée que les choses sont ce qu'elles sont, qu'elles sont déterminées en fait de telle ou telle manière, autrement dit que le monde, parmi tous les possibles, est ce qu'il est.

Le second et le troisième thème sont réunis de manière très claire dans la sentence suivante (IV, 22) : « Ne pas tournoyer comme une toupie loin du but, mais, à l'occasion de chaque élan vers l'action, accomplir la justice et, à l'occasion de chaque représentation, ne conserver d'elle que ce qui est objectif. » Le second thème est ici facilement reconnaissable dans les notions caractéristiques d'élan vers l'action *(hormè)* et de justice, le troisième thème, dans les notions non moins caractéristiques de représentation *(phantasia)* et d'objectivité *(kataleptikon).* L'image de la toupie[1] semble valoir à la fois pour le désordre dans l'action et pour le désordre dans la pensée.

Les sentences les plus nombreuses sont consacrées au premier thème, celui de la discipline des désirs, traité isolément. On y trouve tout d'abord le dogme fondamental : il n'y a de bien que dans le bien moral, il n'y a de mal que dans le mal moral, donc tout ce qui ne rend pas l'homme mauvais moralement n'est pas mauvais pour l'homme (IV, 8 et 49). Il ne faut donc pas désirer ce qui ne dépend pas de nous, par exemple la gloire (19-20). Mais il faut aimer tout ce qui nous advient en vertu de la volonté de la Nature : « Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Nature ! » (IV, 23.) C'est l'utilité de l'Univers entier qui produit nécessairement tel ou tel événement (9). Il y a un ordre rationnel du monde, quoi qu'en disent les épicuriens : comment le monde serait-il en désordre alors qu'en nous existe un ordre intérieur (27) ? Il faut consentir à cet ordre universel qui a tissé les fils de notre destinée. « Abandonne-toi à Clotho de bon gré, la laissant fabriquer son fil avec tous les événements, quels qu'ils soient, qu'il lui plaira de choisir » (34). Le monde est un être vivant unique, au sein duquel toutes choses concourent à la production des événements en sorte que ceux-ci constituent un tissu

1. Sur ce thème, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, « Une expression hellénistique de l'agitation spirituelle », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve Section des Sciences religieuses, année 1951-1952,* Paris, 1951, pp. 3-7. Chez Marc Aurèle, cf. II, 7, 1 et III, 4, 1.

de fils serrés et entrelacés (40). La contemplation des grandes lois de la nature est un élément essentiel de la discipline du désir : toutes choses se transforment les unes dans les autres dans le torrent du temps (35, 36, 47, 43, 46), mais la suite des événements n'est pas régie par une nécessité aveugle, elle révèle une affinité admirable entre ses différents moments (45). De cette contemplation résulte la familiarité avec la nature : « Tout ce qui arrive est aussi habituel et familier que la rose au printemps et que le fruit en été » (44 et 46). Cette méditation « physique » peut s'appliquer au problème de la survie des âmes (21), mais elle sert surtout à s'exercer à considérer la mort comme un « mystère » de la nature (5), comme un phénomène naturel (14, 15) toujours imminent (17), dont la date, eu égard à l'infinité du temps, importe peu (15, 47, 48, 50). Pour se familiariser avec ce phénomène naturel, Marc Aurèle évoque son universalité, la mort des médecins, des astrologues, des philosophes, des princes, de ceux qui ne voulaient pas mourir (48 et 50). L'homme, comme le disait Épictète, n'est qu'une petite âme, portant un cadavre (41). « Ce n'est donc pas une affaire. Regarde derrière toi, le gouffre béant de l'éternité, devant toi, un autre infini. Par rapport à eux, en quoi diffèrent l'enfant de trois jours et l'homme qui a trois fois l'âge de Nestor ? » (50). On trouve en IV, 3 des exemples de sentences courtes et essentielles, grâce auxquelles on pourra, à tout instant et n'importe où, faire « retraite spirituelle[1] », grâce auxquelles on pourra jouir du bien-être, de l'aisance et de la liberté d'esprit, c'est-à-dire finalement de l'impassibilité[2]. Ce thème est donc fondamentalement celui de la discipline des désirs, notre premier thème, et la plupart des maximes énumérées correspondent effectivement à ce thème. Tout trouble, toute agitation, toute inquiétude se dissiperont si l'on se

1. Sur le thème de la « retraite spirituelle », cf. P. RABBOW, *Seelenführung...*, *op. cit.*, p. 91 sq.

2. Marc Aurèle parle d'*eumareia*, comme ÉPICTÈTE, II, 2, 2, où cette disposition d'esprit est rattachée à l'ataraxie.

souvient que, dans toute hypothèse (que le monde soit rationnel ou irrationnel), il n'y a pas de raison de se plaindre du lot qui nous a été assigné ; que, d'autre part, il ne faut pas désirer ce qui ne dépend pas de nous, le plaisir ou la gloire ; que les choses humaines sont bien petites sur cette terre qui n'est elle-même qu'un point dans le cosmos ; que toutes choses se transforment perpétuellement en une incessante métamorphose. Mais au service de la discipline des désirs, c'est-à-dire de la recherche de la liberté d'esprit et de l'impassibilité, apparaissent aussi des maximes empruntées aux autres thèmes. Pour rester calme, on se rappellera que « les choses ne touchent pas l'âme, mais restent immobiles au-dehors ; c'est du seul jugement que proviennent nos troubles ». On reconnaît ici le principe essentiel de la discipline du jugement et de l'assentiment, notre troisième thème. Pour éviter d'éprouver du déplaisir à cause des autres hommes, on se rappellera que la patience est une des parties de la vertu de justice, que les fautes des hommes sont involontaires et que nous sommes faits les uns pour les autres. Cette fois, nous reconnaissons des principes fondamentaux du second thème, mais mis, eux aussi, au service de la discipline des désirs. Il n'y a là rien qui doive nous étonner, puisque, comme nous l'avons vu, les trois *topoi* s'impliquent mutuellement et que tout est, à la fois, affaire de « physique », de « logique » et d'« éthique ». Les différences, comme dans tous les schémas stoïciens d'implication mutuelle, viennent de la prédominance d'un aspect sur les autres[1].

Pris isolément, le second thème, celui de la discipline des tendances, inspire aussi quelques sentences qui proposent des préceptes concernant l'action dans la communauté humaine : ne pas agir sans but (2), retrancher ce qui n'est pas indispensable (24, 51), revenir aux principes raisonnables de l'action (12, 13, 16), comprendre les motifs des actions d'autrui (6, 38), se représenter ce que l'on peut devenir si l'on ne contrôle

1. Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus, op. cit.*, t. I, p. 240.

pas ses tendances (28), agir justement sans s'occuper de ce que font les autres (18).

Le troisième thème est le moins développé : le mal n'est pas dans les choses, mais dans le jugement que nous portons sur les choses (7 et 39) ; il faut critiquer son propre jugement, sans se laisser influencer par les jugements d'autrui (11) ; la raison suffit au philosophe, et il n'a pas besoin de connaissances inutiles (30).

Toutes les sentences du livre IV sont donc des exercices spirituels d'actualisation des trois *topoi* d'Épictète. Tantôt, nous l'avons vu, elles énoncent les trois *topoi*, tantôt elles font allusion à deux d'entre eux, tantôt elles sont consacrées à l'un ou l'autre de ces *topoi*, pris isolément. Ce qui est vrai pour le livre IV est vrai pour l'ensemble de l'œuvre de Marc Aurèle. Notons, en passant, que si, dans le livre IV, nous n'avons pas trouvé de sentence réunissant les thèmes 1et 3, nous trouvons des exemples de cette liaison dans d'autres livres, par exemple en IX, 37 (critique du jugement, thème n° 3, et vision cosmique, thème n° 1). On peut prendre comme principe pour l'interprétation de toute l'œuvre (à l'exception de quelques rares sentences qui sont souvent des citations d'autres auteurs) le schéma des trois *topoi* d'Épictète : chaque sentence essaie de les actualiser, de les rendre vivants, soit tous ensemble, soit par deux, soit séparément.

En conclusion, nous examinerons les positions des historiens qui se sont intéressés aux trois *topoi* d'Épictète ou aux énoncés binaires ou ternaires de la règle de vie chez Marc Aurèle. Il faut remonter à presque quatre-vingt-dix ans en arrière pour trouver le premier auteur qui ait remarqué un rapport entre le schéma ternaire d'Épictète et les sentences ternaires de Marc Aurèle. Il s'agit d'A. Bonhöffer[1]. Mais il n'a pas remarqué que cette relation permettait d'expliquer toutes

1. A. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890, et *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894.

les *Pensées* de Marc Aurèle. Il n'en reste pas moins que ses analyses gardent toutes leurs valeurs. Il a magistralement développé le contenu des trois *topoi* d'Épictète[1], clairement reconnu que cette division en trois *topoi* était une œuvre originale d'Épictète[2] et bien vu que Marc Aurèle reproduit cette division dans ses schémas ternaires[3]. Il a explicitement souligné le fait que les parallèles avec ces trois *topoi* que l'on pourrait penser découvrir chez Cicéron et chez Sénèque sont en fait extrêmement différents de la division que proposent Épictète et Marc Aurèle à sa suite[4]. Il est étrange que ce travail remarquable de Bonhöffer ait été pratiquement ignoré de ses successeurs, M. Pohlenz, W. Theiler et H. R. Neuenschwander. Nous sommes en présence d'un exemple intéressant dans l'histoire des sciences humaines : il nous permet de dénoncer l'illusion qu'il y aurait à croire que ces sciences progressent selon un mouvement uniformément accéléré. Il faut bien reconnaître que, dans tel ou tel domaine, il arrive que se produise une régression, résultant en général de la confusion introduite dans tel ou tel problème par tel ou tel savant. La figure, plus ou moins mythique, de Posidonius a joué, en ce qui concerne notre problème, un rôle néfaste. Elle a empêché W. Theiler[5], et à sa suite H. R. Neuenschwander[6], de voir le rapport étroit qui existait entre Marc Aurèle et Épictète et surtout de reconnaître l'originalité d'Épictète. W. Theiler s'est laissé hypnotiser par certains schémas binaires qui apparaissent chez Marc Aurèle et qui groupent, dans notre interprétation, les thèmes n° 1 et n° 2, c'est-à-dire le consentement à la volonté de la Nature univer-

---

1. A. BONHÖFFER, *Die Ethik, op. cit.*, pp. 18-127.
2. A. BONHÖFFER, *Epictet..., op. cit.*, p. 27.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. *Ibid.*, pp. 27-28. Cf. plus bas, n. 1 et 2, p. 191 et n. 1, p. 192.
5. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, pp. 111-123. Voir également MARC AURÈLE, *Wege zu sich selbst*, W. Theiler (éd.), Zurich, 1974, 2e éd.
6. H. R. NEUENSCHWANDER, *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Berne, 1951, pp. 60-65.

selle et l'action conforme à la nature raisonnable. Parmi ces schémas, il n'a d'ailleurs retenu que ceux où Marc Aurèle exhorte à « suivre les dieux » et à « être juste envers les hommes », donc ceux dans lesquels il réunit la « piété » et la « justice »[1]. Il a cru pouvoir reconnaître dans ces formules un écho du *Théétète* 176b, qui, lui aussi, réunissait piété et justice, et déceler des parallèles chez Cicéron qui témoigneraient de l'origine posidonienne de ce schéma. Pour lui, les schémas ternaires ne sont qu'une extension[2] de ces formules binaires : l'addition de la critique des représentations correspondrait à une extension analogue du schéma chez Sénèque, et donc, encore une fois, à l'influence de Posidonius. Tout ce que nous avons dit plus haut nous permet de réfuter facilement cette interprétation. Tout d'abord, W. Theiler n'a pas vu le rapport fondamental qui existe entre les schémas ternaires de Marc Aurèle et les trois *topoi* d'Épictète. Il n'a donc pas vu que ce sont les formules ternaires qui sont originelles, parce qu'elles correspondent à une structure complète, systématique, aussi close sur elle-même que le système des trois parties de la philosophie. Ensuite, il n'a pas vu que le schéma binaire qui a retenu son attention n'est qu'un cas particulier à côté d'autres schémas binaires : Marc Aurèle ne réunit pas seulement les thèmes 1 et 2, mais aussi 2 et 3 et 1 et 3. Le schéma étudié par W. Theiler ne peut donc être privilégié, et il n'est qu'une dérivation d'une structure ternaire primitive. De plus, l'opposition piété-justice n'est qu'une des formes que revêt ce schéma binaire dans les

1. W. THEILER, *Die Vorbereitung...*, *op. cit.*, pp. 114-116 ; édition de Marc Aurèle, *Wege zu sich selbst, op. cit.*, p. 19.

2. W. THEILER, *Die Vorbereitung...*, *op. cit.*, p. 121 ; édition de Marc Aurèle, *Wege zu sich selbst, op. cit.*, p. 19. Le premier ouvrage décrit correctement cette prétendue addition : il s'agit d'une attitude droite de la représentation à l'égard des choses, mais le second ouvrage présente faussement cette addition comme une « attitude de l'homme à l'égard des choses extérieures et de leur influence » (p. 19). Cette description est erronée : elle correspond au thème n° 1 et non au thème n° 3, mais W. Theiler se trompe parce qu'il est influencé par un parallèle inexact avec Sénèque, cf. note suivante.

Pensées. Marc Aurèle a, tout naturellement, retrouvé, pour présenter le groupement des thèmes 1 et 2, des formules traditionnelles qui remontent sans doute à Platon, mais qui étaient devenues une sorte de représentation commune à l'époque hellénistique : unir la piété envers les dieux et les devoirs envers les hommes. En fait les thèmes 1 et 2 (consentement à la volonté de la Nature universelle et action raisonnable) présentent chez Marc Aurèle des aspects beaucoup plus riches et divers. Enfin les rapprochements avec Sénèque[1] sont peu convaincants. Il en est de même des parallèles entre les trois *topoi* d'Épictète et des structures ternaires chez Cicéron[2],

---

1. SÉNÈQUE, *Lettre* 95, 47-59. Sénèque propose des principes fondamentaux (et non des préceptes particuliers) dans trois domaines (apparemment) : les devoirs envers les dieux (il faut les imiter), les devoirs envers les hommes (il faut savoir vivre en commun), l'attitude envers les choses (savoir quelle opinion il faut avoir sur la pauvreté, la richesse, etc.). Première difficulté pour établir un vrai parallèle, et elle est décisive : Sénèque ne propose pas une division tripartite, mais après les dieux, les hommes, les choses, il passe aux vertus. Deuxième difficulté : en admettant même qu'on se limite aux trois premières subdivisions, en fait l'attitude envers les choses ne correspond pas à la discipline de l'assentiment, mais rejoint le thème n° 1, celui du consentement à la Nature, donc des devoirs envers les dieux, dans la perspective de Marc Aurèle et d'Épictète. Pour faciliter le parallèle, W. Theiler, dans son édition de Marc Aurèle, *Wege zu sich selbst*, p. 19, déforme le sens du thème n° 3 chez Marc Aurèle, cf. note précédente.

2. CICÉRON, *De off.*, II, 18 (= Panétius) : toute vertu se développe en trois domaines ; le premier consiste à reconnaître en chaque chose ce qui est vrai ; le second à contenir les désirs et les tendances (*pathè* et *hormai*) ; le troisième à savoir agir habilement avec les hommes. Comme l'avait déjà dit clairement A. BONHÖFFER, *Epictet, op. cit.*, p. 27, même si l'on peut rapprocher le premier thème de Panétius du thème de la discipline de l'assentiment chez Épictète, et rapprocher le troisième thème de Panétius du thème de la discipline de l'action et des rapports avec les hommes chez Épictète, il n'en reste pas moins que le second thème chez Panétius confond *hormè* et *pathos*, tendance et passion, alors qu'Épictète et Marc Aurèle les distinguent radicalement. Surtout le contenu de ces thèmes est très différent ; on est très étonné de voir un stoïcien comme Panétius comprendre l'attitude envers ses frères de race de la manière suivante : « Obtenir à satiété et en abondance, grâce à leur zèle, ce que la nature réclame et [...] par leur intermédiaire écarter tout préjudice qui nous serait porté. » Il n'y a finalement qu'une vague analogie de structure.

Sénèque[1] et Eudore[2] que M. Pohlenz[3] signale, sans commentaire. Nous pouvons donc maintenir notre conclusion : les trois *topoi* d'Épictète sont une des clés des *Pensées* de Marc Aurèle. Cette conclusion a son importance en ce qui concerne l'interprétation générale que l'on peut donner de l'œuvre de l'empereur philosophe. On savait déjà que ses *Pensées* étaient des exercices spirituels. Mais il apparaît clairement maintenant que ces exercices spirituels ont été pratiqués par Marc Aurèle selon une méthode rigoureuse, la méthode même qu'avait formulée Épictète. Chaque fois qu'il écrit une sentence, Marc Aurèle sait avec précision ce qu'il fait : il s'exerce dans la discipline du désir ou de l'action ou de l'assentiment. Ce faisant, il philosophe : il fait de la physique, de l'éthique, de la logique. Le contenu des *Pensées* nous apparaît ainsi sous une forme beaucoup plus structurée et beaucoup plus rigoureuse. En même temps, nous entrevoyons, dans un cas précis, l'importance des méthodes de pratique des exercices spirituels[4] dans l'Antiquité.

---

1. SÉNÈQUE, *Lettre* 89, 14. Division de la morale : 1° examiner la valeur des choses ; 2° régler ses tendances ; 3° accorder action et tendance. Sur ce point encore, Bonhöffer avait dit l'essentiel : tout d'abord, il s'agit d'une division de l'éthique et non de toute la philosophie ; ensuite le premier point ne correspond pas exactement à la discipline de l'assentiment ; enfin la notion de désir n'apparaît pas clairement.

2. Eudore, dans STOBÉE, II, 7, t. II, p. 42, 13 Wachsmuth, présente une division tout à fait parallèle à celle de Sénèque, citée dans la note précédente. Il s'agit d'une division de l'éthique en recherche concernant la valeur, et en lieux concernant la tendance et concernant l'action.

3. M. POHLENZ, *Die Stoa, op. cit.*, t. II, note à la page 328, premier paragraphe.

4. Sur ce thème général, cf. plus haut « Exercices spirituels », pp. 19-74.

Michelet et Marc Aurèle

En 1820, Michelet a vingt-deux ans. L'année précédente, il est devenu docteur ès lettres en présentant une thèse française intitulée *Examen des* Vies des hommes illustres *de Plutarque*[1] ; et une thèse latine, *De percipienda infinitate secundum Lockium*[2]. Depuis 1817, il est répétiteur pour les classes d'humanité et de rhétorique dans une école catholique, l'Institution Briand. Il éprouve une amitié romantique pour Paul Poinsot : les deux amis font de longues promenades pendant lesquelles ils échangent idées et confidences ; ils s'écrivent longuement[3]. Michelet a pour maîtresse Pauline Rousseau[4], de quelques années son aînée, qu'il épousera quatre ans plus tard, le 20 mai 1824.

Depuis le 4 mai 1820, il tient un journal intime « de ses passions et de ses émotions[5] », comme il le dit lui-même, et depuis juin 1818, un journal de ses idées et projets littéraires[6], ainsi qu'un journal de ses lectures[7]. Ces précieux documents nous permettent de suivre avec précision la formation intellec-

1. J. MICHELET, *Œuvres complètes*, P. Viallaneix (éd.) (abrégé dans les notes suivantes : J. MICHELET, *O. C.*), Paris, 1971, t. I, pp. 29-43.

2. *Ibid.*, t. I, pp. 47-57.

3. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, P. Viallaneix (éd.), Paris, 1959, pp. 253-269 : correspondance entre Michelet et Poinsot.

4. *Ibid.*, p. 341, n. 1 de P. Viallaneix.

5. *Ibid.*, pp. 75-173.

6. *Ibid.*, pp. 221-248.

7. *Ibid.*, pp. 303-331.

tuelle et l'évolution intérieure de Michelet, avant la rencontre décisive avec l'œuvre de Vico, dans les années 1823-1825. Plus tard, de 1828 à 1874, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, Michelet continuera à écrire un journal dans lequel il relate ses observations, ses réflexions, ses voyages, ses lectures, mais aussi les détails de la vie intime de sa seconde femme, Athénaïs Mialaret[1]. Ce document capital, riche et étrange, confirme ce que les écrits de jeunesse laissent entendre clairement : le rôle fondamental qu'ont joué, dans la vie intérieure de Michelet, les *Pensées* de Marc Aurèle. « Virgile et Vico[2] », tels étaient, aux yeux de Michelet, les pères de sa pensée. Mais je pense qu'à ces deux noms, il faut joindre celui de Marc Aurèle qui, dès 1820, a exercé une profonde influence sur l'évolution spirituelle du jeune Michelet et qui a continué, pendant toute son existence, à lui fournir, comme nous le verrons, les « deux grands points de vue » qui ont dominé sa vie.

1. J. MICHELET, *Journal*, t. I et II, P. Viallaneix (éd.), Paris, 1959-1962 ; t. III et IV, C. Digeon (éd.), Paris, 1976.

2. Cf. la note écrite par J. Michelet, le 4 mai 1854 et publiée par G. Monod, dans *Jules Michelet*, Paris, 1905, pp. 15-16 : « À quinze ans, j'ai eu Virgile ; à vingt ans, j'ai eu Vico, encore un Italien. Il a fait de l'histoire un art. Vico enseigne comme les Dieux se font et se refont, l'art de faire les Dieux, les cités, la mécanique vivante, qui trame le double fil de la destinée humaine, la religion et la législation, la foi et la loi. L'homme fabrique incessamment sa terre et son ciel. Voilà le mystère révélé. Vico fait d'étonnants efforts pour croire qu'il est encore un croyant. Le christianisme, religion vraie, reste tout seul comme exception à qui il fait la révérence, Virgile et Vico sont non chrétiens, plus que chrétiens. Virgile, c'est la mélodie plaintive de la mort des Dieux ; Vico c'est la mécanique par quoi les Dieux se refont. Avec le droit, il fait les Dieux. En traduisant Vico, j'espérais encore accorder science et religion ; mais dès 1833, je posai la mort temporaire du christianisme et, en 1848, de toutes les religions. J'eus par l'Italie une éducation très libre, non chrétienne, Virgile, Vico et le Droit. J'ai passé dix ans (1830-1840) à refaire la tradition du Moyen Âge, ce qui m'en a montré le vide. J'employai dix ans (1840-1850) à refaire la tradition antichrétienne, antimessianique. » Les citations de Virgile sont nombreuses dans le *Journal*. Quant à Vico, on trouvera les traductions qu'en fit Michelet, dans J. MICHELET, *O. C.*, t. I, pp. 259-605.

I. (1820-1824) - EXERCICES SPIRITUELS SELON MARC AURÈLE

C'est donc dans l'été de 1820 que Michelet rencontre pour la première fois l'œuvre de Marc Aurèle. Il est alors dans une période d'inquiétude morale, notant par exemple, dans son *Journal*, le 22 juillet 1820 : « J'ai grand besoin de lire, plus d'une fois, les stoïciens et surtout de méditer sur leurs principes. Je me sens d'une faiblesse d'âme à faire pitié[1]. »

Et, le 26, il ajoute : « Je lis les *Pensées* de Marc Aurèle[2]. » Ce que confirmera le *Journal de mes lectures*, le 17 août 1820 : « *Pensées* de Marc Aurèle, traduites par Joly[3]. » Cette traduction, parue en 1803, était une réédition de celle que Jean-Pierre de Joly avait publiée pour la première fois en 1770[4]. Elle avait la particularité de bouleverser la suite traditionnelle des *Pensées* en les regroupant selon un ordre systématique.

Le dimanche 30 juillet, Michelet s'empresse d'aller à Bicêtre, où habitait son cher Poinsot, pour lui faire part de sa découverte :

> Là (au Petit-Gentilly), il se dit beaucoup de belles choses : *L'Imitation de Jésus-Christ* et surtout Marc Aurèle. À une citation de cet homme divin, je vis Poinsot saisi d'enthousiasme. Les « fonctions d'homme » le frappèrent[5].

Le passage visé par Michelet est certainement ce texte ainsi traduit par Joly :

> Vois ces plantes, ces oiseaux, ces fourmis, ces araignées, ces abeilles qui de concert enrichissent le monde chacun de son ouvrage ; et toi tu refuses de faire tes fonctions d'homme[6] ?

---

1. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 98.
2. *Ibid.*, p. 100.
3. *Ibid.*, p. 309.
4. *Pensées de l'empereur Marc Aurèle*, traduites par M. de Joly, Paris, 1803.
5. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 101.
6. MARC AURÈLE, V, 1, 3 ; voir aussi X, 8, 6. Dans la traduction de Joly, Paris, 1803, chap. XXIV, p. 199.

Michelet a vu juste ; ce thème est fondamental chez l'empereur philosophe. Chaque espèce a une fonction propre dans l'univers et elle concourt, en vivant comme fourmi, comme araignée, comme abeille, à l'organisation du monde. Ce que chaque espèce fait aveuglément, par sa constitution naturelle, l'homme doit le faire consciemment, rationnellement et volontairement. Son action doit donc être à la fois naturelle et rationnelle, mise au service de la communauté humaine, c'est-à-dire de la cité des hommes, et de la communauté cosmique c'est-à-dire de la cité du monde.

Dans les jours qui suivent, la vie morale de Michelet est tout entière inspirée par les *Pensées* :

> Le feu, dit-on, a repris à Bicêtre. J'ai délibéré si j'irais. Une pensée de Marc Aurèle m'a déterminé : « Quand il s'agit d'un bien à faire ne dis point : je n'ai pas le temps[1]. »

Il pratique aussi un exercice spirituel, maintes fois recommandé par Marc Aurèle, celui de l'analyse des représentations. Michelet écrit dans son *Journal*[2] :

> Analysons les choses, dit Marc Aurèle, pour qu'elles ne nous séduisent pas[3]. Qu'est-ce donc que ces objets qui nous charment ? Que sont-ils au physique ? C'est la même matière que cet horrible insecte que tu craindrais de toucher.

Nous reconnaissons ici cet exercice dont nous avons parlé plus haut[4], la définition « physique » des choses : ne pas regarder les objets et les événements d'un point de vue anthro-

---

1. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 102. Michelet cite probablement Marc Aurèle de mémoire. On trouvera chez Marc Aurèle des formules analogues en VI, 2 : peu importe les circonstances, quand il faut faire son devoir (dans la traduction de Joly, chap. XXVI, p. 204) ; ou en I, 12 : Alexandre le Platonicien n'esquivait pas ses devoirs sous prétexte qu'il était encombré d'affaires (Joly, chap. I, p. 51).

2. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, p. 102.

3. Michelet cite ici encore de mémoire. Pour l'idée, cf. MARC AURÈLE, IV, 21 (Joly, chap. XV, p. 143) ; III, 11 (Joly, chap. XV, p. 148).

4. Cf. plus haut, pp. 177-178.

pomorphique, avec des préjugés ou des passions purement humaines, mais les voir tels qu'ils sont dans la perspective générale de la nature. Michelet en comprend ici assez bien le sens, lorsqu'il évoque cette même matière dont sont faits les objets qui nous charment et l'horrible insecte répugnant. Cette méthode de la définition « physique », Marc Aurèle l'applique par exemple de la manière suivante :

> Ce mets recherché, ce n'est que du cadavre de poisson ou d'oiseau ou de porc, ce Falerne, du jus de raisin, cette pourpre, du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage[1].

Michelet s'efforce donc dans son *Journal* de pratiquer cet exercice spirituel[2] :

> Ces beaux yeux si doux, cette bouche, ces joues, *stethea d'himeroenta* [3] et tout ce que tu imagines, tout cela, c'est de quoi faire un cadavre. Cet être parfait, divin selon toi, est assujetti aux plus sales nécessités, aux plus dégoûtantes affections. Cette possession ravissante ? « Un frottement du membre, une petite convulsion, une éjection de semence[4] », dit Marc Aurèle.

Michelet cite ici la suite du texte de Marc Aurèle que nous venons d'évoquer, pour illustrer la notion de définition « physique ». Mais les lignes du *Journal* qui viennent ensuite montrent qu'il se méprend sur le sens de la méthode de Marc Aurèle. L'empereur philosophe ne veut pas nous dégoûter de l'amour charnel, pour nous convertir à quelque amour de l'« éternelle beauté », comme le pense Michelet. Il veut simple-

1. MARC AURÈLE, VI, 13 (Joly, chap. XV, p. 143) ; cf. aussi IX, 14 et 36.
2. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, p. 102.
3. « Ces seins désirables », Homère, *Iliade*, III, 397.
4. MARC AURÈLE, VI, 13 (Joly, chap. XV, p. 144, donne à cet endroit la traduction italienne du cardinal Barberini, « la délicatesse de notre langue ne permettant pas de traduire cet endroit du texte »). Michelet songe probablement à ce texte de Marc Aurèle, mais cette fois pour le refuser, quand il écrit en 1856, dans son *Journal* du 22 juillet 1856 (t. II, p. 302) : « Non, l'amour n'est pas la convulsion. »

ment nous apprendre à être « indifférents », c'est-à-dire à ne pas faire de différence, à aimer également tout ce que nous apporte la Nature, les objets qui nous plaisent comme ceux qui ne nous plaisent pas, à les aimer également, précisément, parce qu'ils nous sont donnés par la même et unique Nature. Michelet pense au contraire que l'exercice spirituel doit nous dégoûter de l'amour physique pour nous faire découvrir un autre amour supérieur. On passe ici de Marc Aurèle à saint Augustin :

> Cet acte par lequel ta folle passion s'amollira, t'affaiblira, tu ne trouveras pas ce que tu y cherches. Le plaisir te trompera ; jamais tu ne pourras achever cette union qui est la chimère des amants. Tu mordras de désespoir ce corps adoré avec lequel tu ne pourras te confondre. De cette impuissance vient la mélancolie de l'amour, et les pensées de mort qui s'y mêlent à chaque instant. *O mihi tum quam molliter ossa quiescant* [1] !
>
> [...] Tu as raison de pleurer, malheureux, toi qui bornes ton bonheur à un être infiniment fini (si je puis le dire) et qui oublies l'éternelle beauté ouverte à l'amour et à la possession de tous les hommes[2], sans borne et sans fin, toi qui te donnes tout à ton plaisir, quand les plus grands objets appellent ton esprit et ton cœur, la contemplation de la nature, le soulagement de tes frères et, enfin, Dieu, qui t'entoure de tous côtés, qui te pénètre en tous sens par ses bienfaits, en qui tu es, tu vis.

On passe ici de Marc Aurèle à saint Augustin, c'est-à-dire de l'amour, sans différence, pour ce qui est « naturel », à

---

1. VIRGILE, *Bucol.*, X, 33. Le vers que cite Michelet est tiré de la Xe *Bucolique* de Virgile, poème de l'amour et de la mort, dans lequel Gallus, trahi par Lycoris, chante sa plainte. Sa seule consolation serait de savoir qu'après sa mort, les bergers d'Arcadie chanteront ses amours : « Dans quelle douce paix mes os reposeraient si votre flûte un jour redisait mes amours ! » Ce vers reviendra à la mémoire de Michelet, lors de l'exhumation du corps de Pauline (cf. le *Journal* du 4 septembre 1839, t. I, p. 315).

2. C'est le thème augustinien, illustré par la formule célèbre de *Conf.*, I, 1, 1 : « *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* » Le bonheur de l'homme ne peut être assuré que par un bien qui ne change pas (déjà, *De beata vita*, II, 11).

l'amour privilégié, pour l'éternelle beauté. Mais on revient finalement à Marc Aurèle, lorsque Michelet oppose le « plaisir » aux « grands objets » qui appellent l'esprit et le cœur, la contemplation de la nature[1], le souci des autres hommes et le Dieu répandu à travers toutes choses.

Il ne faudrait pas s'imaginer que ce texte exprime la pensée profonde ou la psychologie la plus secrète de Michelet. Ce serait une erreur d'en tirer des conclusions sur l'évolution de ses idées ou de sa personnalité. Il est vrai que si Michelet s'intéresse au passage de Marc Aurèle donnant la définition physique de l'acte sexuel, c'est parce qu'il est alors troublé par l'amour que Pauline Rousseau lui témoigne : « *In me tota ruens Venus* », écrira-t-il quelques jours plus tard[2]. Mais il suffit de lire le texte pour s'apercevoir du caractère rhétorique et artificiel de cette méditation. Michelet par exemple n'aurait jamais dit de Pauline qu'elle était « un être parfait, divin », lui qui devait écrire quelques jours après qu'elle n'était « ni belle, ni jolie, mais gentille[3] ». Nous sommes donc en présence d'un pastiche de Marc Aurèle, rehaussé par le condiment platonicien ou augustinien, et c'est tout.

Il n'en est que plus émouvant de penser que, vingt ans plus tard, tout ceci, qui n'était que « mots », deviendra « choses »,

---

1. Par exemple, MARC AURÈLE, VIII, 26, dans la traduction de Joly, chap. XXXI, p. 245 : « La joie de l'esprit humain consiste à faire ce qui est le propre de l'homme. Or le propre de l'homme est d'aimer son prochain, de mépriser tout ce qui affecte les sens, de distinguer le spécieux du vrai, enfin de contempler la nature universelle et ses œuvres. »

2. J. MICHELET, *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 105. Toute sa vie, Michelet gardera un souvenir ardent de l'amour de Pauline, mais plus spécialement encore dans sa vieillesse. Il note à soixante-neuf ans dans le *Journal* du 25 août 1867 (t. III, p. 517) : « Je passai devant la chaumière où, en 1818, *inivi septies Paulinam meam* ». Ou encore (17 novembre 1862, t. III, p. 155) : « Sa charmante docilité me revint et son empressement à subir mes exigences ; elle avait un chapeau de velours, dont les belles plumes noires ne firent pas difficulté de se courber très bas. » Ou enfin (11 janvier 1868, t. IV, p. 6) : « Causé de M. Ét. Coquerel, et sa femme, riche, bestiale, amoureuse ; j'avouai que cela m'aurait plu. Je pensai à ma Pauline qui quelquefois... (suite du texte illisible). »

3. *Ibid.*, p. 106.

que la définition « physique » deviendra la nue réalité. Michelet avait écrit en 1820 : « Ces beaux yeux si doux [...] tout cela, c'est de quoi faire un cadavre. » Le 26 juillet 1839, il écrira dans son *Journal*[1] à la mort de Pauline :

> Hélas, l'odeur était déjà forte, le ventre verdâtre, le nez noircissait. Je sentis affreusement, et jusqu'à la moelle, le mot de Job : « J'ai dit aux vers : "Vous êtes mes frères" ; à la pourriture : "Tu es ma sœur[2]"... » Hélas ! la nature, les sens commençaient à défaillir. Le dégoût venait (faut-il l'avouer ?) pour la triste dépouille qui fut cette femme désirée, adorée, pour cette forme aimable qui, pendant vingt ans, renouvela une insatiable passion...

Et, quelques semaines après, le 4 septembre 1839, lors de l'exhumation du corps de Pauline, il écrit encore :

> Hélas, je n'ai vu que des vers [...]. C'est le côté hideux à l'œil [...]. Quelle expiation, et pour l'orgueil de la beauté et pour les tentations du désir.

Toutes les méditations sur la mort de l'être aimé que Michelet consigne dans son *Journal* pendant cette fin de l'année 1839 ont un autre accent, d'authenticité et de sincérité, que l'exercice rhétorique de 1820[3].

---

1. J. MICHELET, *Journal*, *op. cit.*, t. I, p. 309.
2. Job, 17, 14.
3. Autres allusions à Marc Aurèle dans les années de jeunesse : les *Pensées* l'aident à surmonter l'impression déprimante éprouvée en lisant les œuvres de Byron (*Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 104) ; le 17 mars 1821 (*Écrits de jeunesse*, p. 311), il semble avoir commencé la lecture du texte grec des *Pensées*, peut-être dans l'édition (toute en grec, titre et introduction, sauf un éloge en français de Marc Aurèle rédigé par Thomas) publiée à Paris en 1816 par le patriote grec Adamantios Coraes ; enfin, le 12 juillet 1823, il note : « Je parle toujours de vertu avec enthousiasme, avec attendrissement, je lis Marc Aurèle. Et je suis faible et vicieux » (*Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 173).

II. Un texte de Marc Aurèle et « deux grands points de vue »

Le 2 avril 1866, Michelet note dans son *Journal*[1] :

> Songé aux deux grands points de vue qui dominent ma vie : la continuation de mes énergies en tout sens – et l'équilibre, l'harmonisation à l'ordre général et divin, à la transformation prochaine.

Nous aurons à expliquer ce que signifient ces expressions un peu énigmatiques qui, nous le verrons, résument excellement l'essentiel de la vie et de la pensée de Michelet. Mais, dès maintenant, nous pouvons dire que ces « deux points de vue » sont inspirés par une seule et même *Pensée* de Marc Aurèle qui apparaît en 1825 dans l'œuvre de Michelet et qui réapparaît tout au long du *Journal*, comme un leitmotiv autorisant de multiples et riches variations. Il s'agit de la *Pensée* suivante que nous citons dans la traduction donnée par Michelet lui-même, dans une note de l'*Introduction à l'Histoire universelle*[2] :

> Ô monde, tout ce qui s'harmonise avec toi s'harmonise avec moi ! Pour moi, rien n'est trop tôt, rien trop tard qui soit à temps pour toi. Ô nature, quoi qu'apportent tes saisons, c'est toujours un fruit. Tout de toi, tout en toi, tout pour toi. L'autre disait : « Chère cité de Cécrops ! » Et toi, ne diras-tu pas : « Ô chère cité de Jupiter ! »

Ce passage dont Michelet dit qu'il est peut-être le plus beau de Marc Aurèle[3], concentre en quelques lignes les thèmes fondamentaux des *Pensées*. Le monde est un organisme unique, ordonné et animé par la Raison universelle et l'évolution de cet organisme, c'est-à-dire la mise en rapport des différentes

---

1. J. Michelet, *Journal, op. cit.*, t. III, p. 381.
2. J. Michelet, *O. C.*, t. II, p. 296.
3. *Ibid.*

parties de cet organisme, l'évolution de cet organisme donc, découle nécessairement de l'ordre voulu par cette Raison universelle. Vivre selon la Raison, c'est donc reconnaître que ce qui est « à temps » pour le monde est « à temps » pour nous-même, que ce qui « s'harmonise » avec le monde, « s'harmonise » avec nous-même, que le rythme du monde doit être notre rythme. Ainsi, comme Marc Aurèle le dit ailleurs[1], nous « aimerons » tout ce que le monde « aime » à produire, nous nous harmoniserons à l'harmonie de la nature elle-même. Mais cette harmonie n'est pas seulement celle d'un organisme vivant, c'est celle d'une cité. La Raison humaine, fondement de la communauté sociale, est l'émanation de la Raison universelle, fondement de la communauté cosmique. Il y a donc analogie entre la cité humaine et le monde. Si la Raison humaine produit la cité humaine, la Raison produit la cité universelle du cosmos. On peut concevoir le monde comme une cité régie par des lois analogues à celle de la cité humaine, une parenté profonde existe donc entre les lois de la nature et les lois de la société. Comme l'Athénien disait avec amour en pensant à sa patrie : « chère cité de Cécrops[2] », l'homme peut dire avec amour « chère cité de Jupiter » en pensant à l'univers.

Ce parallélisme entre la patrie humaine et la patrie cosmique est fondamental pour Michelet. C'est pour lui à la fois un principe de pensée : l'unité de la conscience à travers le double monde, social et naturel ; et un principe de vie : l'apprentissage de l'harmonisation à l'univers grâce à l'amour de la patrie. L'idée de l'unité de la science engendre l'universalisme de l'esprit (la « continuation de mes énergies en tous sens »), l'amour de la patrie universelle conduit à l'universalisme du cœur (« l'équilibre, l'harmonisation à l'ordre général »).

1. MARC AURÈLE, X, 21.

2. C'est une citation d'une comédie d'Aristophane, les *Paysans*, dont nous ne possédons plus que des fragments, dont ce texte (fr. 100).

III. (1825) - L'HÉROÏSME DE L'ESPRIT

En 1822, Michelet avait obtenu un poste de professeur au collège Sainte-Barbe et le 17 août 1825, il prononça, à l'occasion de la distribution des prix, un discours qui parut l'année suivante, dans une revue suisse, sous le titre *Discours sur l'unité de la Science* [1]. On voit s'esquisser, dans ce discours, quelques uns des thèmes majeurs de la pensée du futur historien.

C'est l'histoire qui fait l'identité du genre humain, « le trésor de l'expérience générale, précieux héritage qui s'accroît toujours en passant de main en main[2] ». C'est pourquoi « l'éducation doit rattacher le présent au passé et préparer l'avenir ». Ce sera l'œuvre de l'étude de l'histoire, des langues et de la littérature :

> Fils du monde antique, nous repousserions en vain l'héritage de nos pères ; leurs innombrables souvenirs sont trop mêlés à notre existence ; ils nous entourent, ils nous pénètrent, pour ainsi dire ; nous les recevons de toutes parts. Vouloir s'isoler de ces éléments qui se sont incorporés à nous-mêmes, c'est une entreprise chimérique, et si nous avions le malheur d'y parvenir, nous n'aurions réussi qu'à nous faire une énigme incompréhensible du monde modeme, que l'ancien peut seul expliquer[3].

La philosophie[4] viendra couronner cette formation grâce à ces différentes parties que Michelet ne nomme pas, mais décrit successivement : la logique, qui apprend à généraliser et à systématiser, la psychologie, qui analyse les facultés de l'homme, la morale qui enseigne le bon usage de la volonté, la philosophie naturelle qui découvre le spectacle de l'univers,

1. Cf. J. MICHELET, *O. C.*, t. I, pp. 249-255.
2. J. MICHELET, *O. C.*, t. I, p. 250.
3. *Ibid.*, t. I, p. 251.
4. *Ibid.*, t. I, p. 253.

enfin la métaphysique qui fait apercevoir l'esprit collectif de l'humanité et l'existence de « Celui, nous dit Michelet, dont la volonté forme tous les rapports des êtres, qui unit tout dans le temps et dans le lieu, le monde physique par son action toute puissante, le monde moral par un lien de bienfaits et de reconnaissance[1]. »

> De quel mouvement d'amour et d'enthousiasme, continue Michelet, le jeune homme ne sera-t-il point agité à la vue de ce grand spectacle ! D'abord, il n'en pourra saisir l'accablante majesté ; mais bientôt, s'unissant de cœur à cet ordre admirable, et saisi d'un transport sublime, il s'écriera avec Marc Aurèle : « Salut, auguste cité de la Providence ! » Désormais, il n'a plus à chercher le principe qui doit lier toutes les connaissances : dans l'unité de l'intention divine, il a trouvé l'unité de la science comme celle du monde. Qu'il observe les lois invariables de la physique ou les lois non moins régulières auxquelles sont assujetties les affaires humaines dans leur mutabilité apparente, il reconnaît une même conception, une même volonté[2].

Dans la citation, très remaniée, de Marc Aurèle, nous reconnaissons la « chère cité de Jupiter » de la *Pensée* que nous venons de lire. Ce que Michelet en retient ici, avant tout, c'est le parallélisme entre la cité des hommes et la cité du monde. C'est lui qui justifie l'unité de la science, fondée sur l'unité de la volonté – Marc Aurèle dirait de la Raison –, qui a fondé les lois de la cité et les lois du monde. Mais cette unité de la science est un appel à l'universalisme. Il est impossible de comprendre une chose sans comprendre l'ordre universel dans lequel elle s'inscrit. Marc Aurèle avait dit :

> Toutes choses sont entrelacées les unes aux autres, et cette connexion est sacrée : en quelque sorte aucune n'est étrangère à

1. *Ibid.*, t. I, p. 254.
2. *Ibid.*

> une autre ; car chacune est coordonnée aux autres et elle contribue à mettre en ordre l'ordre du monde. Car un seul ordre du monde résulte de toutes les choses et un seul Dieu parcourt toutes choses et une seule substance et une seule loi : la Raison qui est commune à tous les vivants doués de pensée[1].

C'est donc l'esprit de Marc Aurèle qui inspire cette belle exhortation par laquelle Michelet termine son *Discours sur l'unité de la Science* :

> Qu'il observe les lois invariables de la physique ou les lois non moins régulières auxquelles sont assujetties les affaires humaines dans leur mutabilité apparente, il reconnaît une même conception, une même volonté. La science lui apparaît alors comme un système sacré, dont on doit craindre de séparer les diverses parties. Il ne divise que pour recomposer, il n'étudie les détails que pour s'élever à l'intelligence de l'ensemble ; être faible, il faut bien qu'il consacre plus spécialement ses travaux à une branche des connaissances ; mais malheur à lui s'il tentait de s'isoler de tout le reste ! Il pourrait observer des faits, il ne pourrait saisir l'esprit qui les vivifie ; il deviendrait savant peut-être, jamais éclairé ; la dignité, la moralité de la science lui resteraient étrangères. Loin de vous, jeunes élèves, cette science morte et inféconde ! Préparés par les études classiques à celles de la vie, vous y porterez l'éloignement que nous vous inspirons pour cette partialité de l'esprit, pour cette préoccupation étroite, qui favorise un exercice de l'esprit, au préjudice de tous les autres ; vous ne direz point les Sciences, mais la Science ; vous n'oublierez pas que la connaissance des faits isolés est stérile et souvent funeste ; que celle des faits liés sous leurs véritables rapports est toute lumière, toute morale, toute religion[2].

Tel sera bien l'esprit de Michelet tout au long de sa vie, son besoin de saisir, toujours de plus haut, la perspective générale

1. MARC AURÈLE, VII, 9.
2. J. MICHELET, *O. C.*, t. I, p. 254.

de l'ordre universel, ses passages multiples des études historiques aux études de la nature[1], sa soif de continuer ses énergies en tous sens. Lorsque, dans les années suivantes, Michelet découvrira Vico, il donnera un nom à cet élan de l'esprit vers le tout et vers l'unité ; ce sera l'héroïsme de l'esprit :

> Vico a fait un discours *De mente heroica* [2] sur l'héroïsme de l'esprit, sur cette disposition courageuse où le jeune homme doit être d'embrasser toutes les sciences et tous les temps, sur l'impossibilité d'être en rien un homme spécial si l'on n'est homme universel. En effet tout tient à tout ; aucune spécialité qui ne confine par ses bords à l'universalité des choses. Plusieurs années avant d'avoir lu cet admirable discours, j'en avais fait un, faible et médiocre, sur le même sujet. Ce que Vico recommande, je l'avais d'instinct en moi... J'allais à tout, j'aimais tout[3].

IV. De la patrie humaine à la patrie du monde

Universalisme de l'esprit, nous venons de le voir, mais aussi universalisme du cœur, voilà ce qu'inspire à Michelet la pensée de Marc Aurèle qui, nous venons de le voir, est maintenant le thème fondamental de sa vie et de sa pensée.

L'idée apparaît déjà en 1831 à la fin de l'*Introduction à l'Histoire universelle*, en des termes encore assez proches du *Discours sur l'unité de la Science* :

---

1. Sur l'alternance entre l'Histoire et la Nature, voir la note du 11 juillet 1867, citée par C. Digeon, dans J. Michelet, *Journal, op. cit.*, t. III, pp. 725-726.

2. Michelet en a cité un fragment dans son recueil, *Extraits de divers opuscules de Vico*, inséré dans sa traduction des *Œuvres choisies de Vico*, lors de la seconde édition en 1835, cf. J. Michelet, *O. C.*, t. I, p. 376.

3. Texte cité par P. Viallaneix, dans son ouvrage *La Voie royale. Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, 1971, p. 230.

> L'unité, et cette fois, la libre unité, reparaissant dans le monde social, la science ayant, par l'observation des détails, acquis un fondement légitime pour élever son majestueux et harmonique édifice, l'humanité reconnaîtra l'accord du double monde naturel et civil dans l'intelligence bienveillante qui en a fait le lien.
>
> Mais, *c'est surtout par le sens social qu'elle reviendra à l'idée de l'ordre universel.* L'ordre une fois senti dans la société limitée de la patrie, la même idée s'étendra à la sociéte humaine, à la république du monde. *L'Athénien disait : « Salut, cité de Cécrops ! » Et toi, ne diras-tu pas : « Salut, cité de la providence ! »*[1].

On voit comment l'universalisme de l'esprit, puisé dans l'idée du parallélisme entre les lois du monde social et du monde naturel, s'élargit en universalisme du cœur. C'est l'amour de la patrie, école du sens social, qui initie à l'amour de l'ordre universel, de la patrie cosmique.

Là encore, nous retrouvons un thème cher à Marc Aurèle : « En tant qu'Antonin, ma cité et ma patrie, c'est Rome ; en tant qu'homme, c'est l'univers. Les intérêts de ces deux cités sont mes seuls biens[2]. »

Cette idée revêt aux yeux de Michelet une importance capitale, parce qu'elle répond à une question fondamentale qui se pose à lui : comment l'homme moderne pourra-t-il retrouver le sens de l'universel, qui est indispensable à l'homme ? Cette interrogation se fait jour précisément en 1831, dans le *Journal* :

> Le général, l'universel, l'éternel, voilà la patrie de l'homme. C'est à vous que je demanderai secours, mon noble pays : il faut que vous nous teniez lieu du Dieu qui nous échappe, que vous remplissiez en nous l'incommensurable abîme que le christianisme éteint y a laissé. Vous nous devez l'équivalent de l'infini. Nous sentons tous périr l'individualité en nous. Puisse recommencer le sentiment de la généralité sociale, de l'universalité

1. J. MICHELET, *O. C.*, t. II, p 256. J'ai souligné la phrase sur le « sens social » pour en marquer l'importance.
2. MARC AURÈLE, VI, 44, § 6.

humaine, de celle du monde ! Alors peut-être nous remonterons vers Dieu[1].

Toute sa vie, Michelet refusera l'humanitarisme qui voudrait supprimer la première étape indispensable : l'amour de la patrie[2], mais il remontera constamment de la patrie humaine à la patrie universelle, à « la grande cité », « l'embrassement de la nature universelle[3] ». La fin dernière consistera toujours à s'harmoniser à l'ordre universel ; nous reconnaissons là l'un des grands points de vue dont nous avons parlé.

V. S'HARMONISER À L'HISTOIRE

Le thème de l'harmonisation, déjà esquissé en 1831, et inspiré par Marc Aurèle, va se développer intensément à partir de 1842, toujours en relation avec le même passage des *Pensées.* Michelet l'interprétera tout d'abord dans le sens d'un consentement joyeux au mouvement de l'histoire. Il écrit par exemple le 4 avril 1842, dans son *Journal*[4] !

> Bienveillance pour le progrès, les idées nouvelles, pour la jeunesse (car c'est notre enfant), résignation à l'abandon de ce qui est éphémère en nous (corps, idée, système), foi dans l'avenir de Dieu, dans la fécondité merveilleuse et inconnue des moyens de la providence, voilà de quoi vieillir généreusement et cheminer gaiement vers la mort. *Qui croit en moi ne peut mourir*[5].
>
> Et qui empêche que sur la route nous n'acceptions un jeune sang ? L'inépuisable jeunesse du monde, le grand flot de la vitalité éternelle nous renouvelleraient, si nous ne nous resserrions

1. *Journal* du 7 août 1831 (t. I, p. 83).
2. Cf. la note de C. Digeon, dans J. MICHELET, *Journal*, t. III, p. 723.
3. J. MICHELET, *Journal*, *op. cit.*, t. III, p. 475 (4 août 1867 et « Montauban 1863 »).
4. *Ibid.*, t. I, p. 391.
5. Jean, 11, 26.

pas, tristes et envieux, dans notre personnalité étroite, c'est-à-dire dans ce que nous avons de plus éphémère...

« Tout ce que tu apportes, ô monde, dit Marc Aurèle, je l'accepte comme un fruit pour moi. Tombe, pluie féconde, pluie chérie de Jupiter. »

Nous reconnaissons ici, une fois de plus, le texte, le grand texte de Marc Aurèle aux yeux de Michelet, cité de mémoire d'ailleurs et contaminé avec un autre passage des *Pensées.* L'idée fondamentale reste bien celle de l'harmonisation, mais présentée sous la métaphore de la saison, du bon moment qui donne les fruits et la pluie. Ce que produit l'évolution du monde vient toujours au bon moment, est toujours un fruit mûr, que nous devons accueillir comme tel, si nous conformons notre raison à la raison universelle. La métaphore de la pluie provient d'une autre pensée de Marc Aurèle que Michelet cite ici d'une manière assez inexacte. Le véritable texte est le suivant : « Prière des Athéniens : Pleus, pleus, cher Zeus, sur les champs et les prairies des Athéniens. Ou bien il ne faut pas prier, ou bien il faut le faire ainsi : sans égoïsme et sans servilité[1]. » Quel que soit le sens originel donné par Marc Aurèle à cette sentence, Michelet semble bien penser que cette prière est dite au moment où tombe la pluie, c'est-à-dire qu'elle est une prière d'acceptation, une « prière d'harmonisation », selon l'expression que Michelet lui-même emploiera plus tard. Dans ces formules, Michelet puise la confiance dans le « grand flot de la vitalité éternelle », « dans l'inépuisable jeunesse du monde ». Cette dernière expression, qui sonne d'une manière si moderne, vient, elle aussi, de Marc Aurèle, dans un sens qui correspond exactement à ce que veut dire Michelet : ce qui

1. MARC AURÈLE, V, 7. La traduction de Joly (cf. VI, p. 74) est très différente, elle aussi, du texte de Michelet : « La prière de chaque Athénien était : "Faites pleuvoir, ô bon Jupiter, faites pleuvoir sur nos champs et sur tout le terroir d'Athènes. En effet, il ne faut point prier du tout ou prier de cette façon, simplement et noblement." » Il y a peut-être aussi une contamination avec la *Pensée*, X, 21 qui fait allusion à l'amour de la terre pour la pluie.

assure la jeunesse du monde, c'est la métamorphose, c'est pourquoi il ne faut pas s'attacher à l'éphémère. « Toutes les choses que tu vois, écrit Marc Aurèle, la nature qui gouverne le tout va les métamorphoser dans l'instant même, et de leur substance, elle produira d'autres choses, et, de la substance de ces autres choses, encore une fois d'autres choses, afin que le monde soit toujours jeune[1]. » Ce n'est pas un mal pour une action, dit ailleurs Marc Aurèle, de s'arrêter au moment qui convient, et, de la même manière, ce n'est pas un mal pour la vie, qui est le système de toutes les actions, de s'arrêter au moment qui convient ; « ce moment qui convient, ce terme défini, c'est la nature qui le fixe, parfois la nature individuelle, comme dans la vieillesse, mais en tout cas, la nature universelle : du fait que ses parties se métamorphosent, le monde, en sa totalité, garde une jeunesse et une vitalité éternelles. Ce qui convient au tout est toujours beau et en pleine efflorescence[2] ».

Dans ces textes de Marc Aurèle, Michelet trouve d'abord l'optimisme, la foi dans la Raison qui conduit le monde, optimisme inébranlable, même lorsque « la fécondité... des moyens de la providence » nous reste inconnue et incompréhensible. Cet optimisme n'a de sens que par un changement total de point de vue, qui nous fait renoncer à notre vision partielle et partiale d'individu, pour nous ouvrir à l'universalité, à la perspective grandiose du cosmos et de l'humanité. Notre individualité (c'est-à-dire, dit Michelet : notre corps, nos idées, nos systèmes) s'identifie avec l'éphémère, c'est-à-dire avec ce qui s'enfonce inexorablement dans le passé. S'ouvrir à l'universalité, c'est donc accueillir la nouveauté du présent, avec bienveillance et amour. Le thème est cher à Marc Aurèle et revient souvent dans les *Pensées*, mais Michelet lui donne

---

1. Marc Aurèle, VII, 25.
2. Marc Aurèle, XII, 23. Cf. J. Michelet, *Journal*, *op. cit.*, t. II, p. 533 : « Le sens de la vie mobile et de la métamorphose. Tout change et pourquoi pas toi ? Pourquoi tenir à cette forme ? Pourquoi ne pas accepter ta transformation prochaine et rester là, au rivage, craintif des mondes inconnus ? »

décidément une coloration moderne en insistant sur l'accueil du présent, dans sa modernité même. Il écrit dans son *Journal*[1] du 11 août 1850 en s'adressant à Athénaïs : « Harmonise-toi à la sagesse du jeune monde, à son progrès immense, aux sciences qui sont d'hier, aux études de la nature, à mesure que tu le pourras, à la musique, l'art propre à notre temps. »

Mais, dans cette ouverture à l'universel, renoncer à l'éphémère et accueillir le présent, ce n'est pas pour autant ignorer ce qu'il y a de durable dans le passé. L'universalité implique le sens de la totalité et de la continuité, l'intime liaison entre le passé, le présent et l'avenir. Ce thème de l'identité de l'humanité, assurée par la conscience historique, ce thème, déjà présent dans le *Discours sur l'unité de la Science*, réapparaît magnifiquement orchestré dans les pages du *Journal*[2] du 4 avril 1842 que nous sommes en train de commenter :

> Oui, un lien intime unit tous les âges. Nous nous tenons, générations successives, non pas comme les anneaux d'une chaîne, non pas comme les coureurs, dont parle Lucrèce, qui se passent le flambeau. Nous nous tenons bien autrement. Nous avons été tous dans les reins des premiers pères, dans le sein des femmes d'alors, que cela soit pris ou non au sens matériel, il n'importe. Un même esprit fluide court de génération en génération. Des mouvements instinctifs nous font tressaillir pour le passé, pour l'avenir, nous révèlent la profonde identité du genre humain.
>
> Celui qui n'en sentirait rien, qui s'isolerait dans un moment de la vie du monde, niant qu'il appartînt en rien aux générations écoulées, celui-là, s'il le pouvait, se réduirait à bien peu de chose. Il resterait à l'état d'enfant. *Nescire historiam id est semper esse puerum* : mais combien de vouloir échapper à l'histoire, ne rien devoir au passé ?

1. *Ibid.*, t. II, p. 116.
2. *Ibid.*, t. I, p. 393.

Nous touchons ici peut-être au vœu le plus profond, le plus intense de Michelet : être lui-même, en tant qu'historien, « le lien des temps ». Dans une autre page magnifique du *Journal* [1], datée du 2 septembre 1850, il définit parfaitement la tâche qu'il s'est fixée, « faire circuler la sève pour l'avenir » :

> « Mon travail » sert peu au monde présent. Le présent est préoccupé, peu capable d'entendre, comme assourdi d'une pensée... L'idée fixe[2] domine. N'étant ni fou ni fanatique, il faut rester à part, il faut attendre. Non pas *attendre en attendant*, comme disent les mystiques, attendre en produisant toujours. Produire et conserver. Sous le règne de l'idée fixe, le dépôt du bon sens. Produire et conserver, dans l'oubli où le monde est de son passé, le lien des temps, ce lien si nécessaire, cette chaîne vitale qui du passé mort en apparence fait circuler la sève vers l'avenir... Donc ma vie est tracée. Peu de succès, n'importe. Que je sois le lien des temps ! Sous le règne de l'idée fixe qui tout à l'heure va envahir le monde, je reste là pour protester au nom de l'histoire et de la nature, la nature éternelle qui reviendra demain. Mon droit, c'est ma sympathie impartiale pour les temps et pour les idées, le grand cœur que j'ai eu pour tous, le droit le plus sacré : l'amour.

Si j'insiste sur cet aspect, d'ailleurs fondamental, de la pensée de Michelet, c'est parce que, dans cet effort pour ménager, à côté de l'accueil du présent, le respect du passé, c'est encore Marc Aurèle qui reste son modèle. Dans une méditation sur la mort[3], datée du 26 mars 1842, Michelet écrit :

> Fécondité, vitalité de la mort, pour les hommes et pour les systèmes. Elle trie, elle crible, c'est-à-dire qu'elle écarte le mal,

1. *Ibid.*, t. II, p. 125.
2. Cette idée fixe, c'est la crainte du socialisme, « du grand coup, qui, demain, sera porté à la propriété ».
3. J. MICHELET, *Journal*, *op. cit.*, t. I, p. 385.

dégage le bien pour qu'il subsiste, elle assure la vraie perpétuité, la vraie vie.

Mais dans cette partie moins bonne et moins vraie, qui périt comme individuelle, il y a eu la vie, qui est une bonté au moins comme cause, ce qui doit consacrer dans notre mémoire ceux qui nous ont préparés. Respect au passé, tendre respect !

Ainsi un lien intime d'affection unit tous les âges. De même que Marc Aurèle, en commençant, remercie chacun de ses précepteurs de chaque vertu, comment ne remercierais-je pas chaque siècle des puissances qui sont en moi ?

Dans le premier livre de ses *Pensées*, Marc Aurèle en effet énumère tout ce qu'il doit à ses ancêtres, à ses parents, à ses précepteurs et aux dieux : « De mon grand père Verus : sa bonté et son égalité d'âme [...]. De ma mère : sa piété, sa libéralité[1]... » C'est à la fois l'expression de la gratitude, la reconnaissance d'un héritage, et ce « tendre respect pour le passé » dont parle Michelet. C'est aux siècles que Michelet voudrait rendre un tel hommage, sentant qu'ils continuent à vivre en lui, comme lui-même a préexisté en eux.

VI. La prière selon Marc Aurèle ou l'harmonisation avec le monde

Après le mariage de Michelet avec Athénaïs Mialaret, l'expérience de l'amour va donner une tonalité plus cosmique et surtout plus religieuse au thème de l'harmonisation. Ce sera « la prière harmonisante de Marc Aurèle ». Un texte du *Journal* (24 mars 1851) résume bien cette nouvelle atmosphère : « Deux âmes *harmonisées,* c'est déjà une *cité.* C'est déjà un *monde.* L'accord trouvé une fois, c'est le même d'ici aux étoiles, le même pour toute la Voie lactée[2]. »

1. Marc Aurèle, I, 1 sq.
2. J. Michelet, *Journal, op. cit.*, t. II, p. 154. Je souligne les mots-clés.

« Comment prier ? », demande à Michelet la jeune Athénaïs[1]. Michelet lui exposera souvent sa théorie de la prière selon Marc Aurèle. Il s'appuie pour cela toujours sur cette même *Pensée* que nous connaissons bien : « Ô monde, tout ce qui s'harmonise avec toi s'harmonise avec moi ! » Mais il aurait pu citer encore d'autres textes, surtout celui-ci :

> Ou bien les dieux n'ont aucun pouvoir ou bien ils en ont. Mais s'ils n'ont aucun pouvoir, pourquoi les pries-tu ? Et s'ils ont du pouvoir, pourquoi ne pas les prier de t'accorder de ne craindre aucune de ces choses, de n'en désirer aucune, de ne t'affliger de rien de tout cela, au lieu de les prier pour que telle chose ne se produise pas ou se produise.
>
> Cet homme les prie en disant : « Puissè-je coucher avec cette femme ! » Mais toi : « Que je ne désire pas coucher avec elle ! » Un autre : « Puissè-je être débarrassé de celui-là ! » Mais toi : « Que je n'ai pas le souhait d'en être débarrassé ! » Un autre : « Puissè-je ne pas perdre mon enfant ! » Mais toi : « Que je ne craigne pas de le perdre ! » D'une manière générale, modifie ainsi tes prières et vois ce qui arrive[2].

Marc Aurèle oppose donc la prière de demande qui cherche à modifier le cours du destin à la prière de consentement, qui ne souhaite que de se trouver en accord avec l'ordre universel, avec la volonté de la Raison universelle : c'est l'harmonisation.

Michelet lui aussi oppose prière de demande et prière d'harmonisation.

> « Que votre volonté soit faite », voilà l'harmonisation. Mais il ajoute : « Donnez-nous notre pain. » Voilà la pétition plus ou moins juste : chacun demandera selon sa passion... Le premier article est identique au mot de Marc Aurèle : « Ô monde, tout ce que tu apportes, c'est pour moi un bien. » Pourquoi le second ? S'il est juste, il est contenu dans le premier[3].

---

1. *Ibid.*, t. II, p. 112.
2. MARC AURÈLE, IX, 40.
3. J. MICHELET, *Journal*, *op. cit.*, t. II, p. 225.

Et Michelet définit exactement cette prière : « La prière moderne, plus désintéressée, sera une harmonisation de l'individu à l'amour universel qui fait l'unité des choses[1]. »

Puis il ajoute :

> Quoique chacun aujourd'hui doive se faire sa prière, son harmonisation selon ses besoins, je voudrais pourtant qu'un livre se fit pour mettre l'âme sur la voie de l'harmonisation active et volontaire au moment de la mort. Cette harmonisation suppose que la personne revient sur elle-même et se résume pour offrir ce qu'elle a de meilleur à l'amour universel qui en tire le progrès du monde, pour regretter et expier et souhaiter son expiation… pour espérer sans demander, Dieu sachant mieux ce qui est meilleur et ne pouvant user de faveur sans sortir de l'impartialité de l'amour, sans cesser d'être vraiment Dieu, d'être amour proportionnel – et surtout pour se classer, pour ne pas s'exagérer l'importance de sa vie individuelle, de la vie ou de la mort[2].

Ce thème de la prière d'harmonisation revient tout au long du *Journal* :

> 26 août 1850 : « C'est une des grandes misères de ce temps : le monde cherche des prières, il n'en trouve point… La prière est toujours la grande nécessité du monde comme harmonisation de l'homme avec Dieu. Elle reconstitue notre unité avec lui[3]. »
>
> 14 avril 1854 : « Prière dans les nuits transparentes. Pour obtenir ? Non, mais pour s'harmoniser et harmoniser le Tout : patrie et patrie totale[4]. »
>
> 22 novembre 1865 : « Causé (avec Athénaïs) de la prière harmonisante de Marc Aurèle[5]. »

1. *Ibid.*, t. II, p. 224.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, t. II, p. 122.
4. *Ibid.*, t. II, p. 244.
5. *Ibid.*, t. III, p. 356.

24 novembre 1866 : « Hier matin, je fis sérieusement ma prière, non de demande, mais d'harmonisation (la prière de Marc Aurèle)[1]. »

Cette prière harmonisante est donc un véritable exercice spirituel qui consiste à transformer notre vision du monde et nos dispositions intérieures pour nous hausser à la vision de l'ordre universel et pour consentir à « cet amour universel qui fait l'unité des choses ».

S'harmoniser, c'est à la fois s'intégrer dans la communauté humaine, en pratiquant la justice, et s'intégrer dans la communauté cosmique, en acceptant l'universelle métamorphose voulue par l'harmonie de la nature[2]. C'est précisément tout le sens des *Pensées* de Marc Aurèle. L'idéal de celui-ci, c'est un homme « bien harmonisé *(euharmoston)* avec les hommes avec qui il doit vivre en société » et « en harmonie *(sumphonon)* avec les dieux », c'est-à-dire avec la Raison universelle[3].

À quel Dieu s'adresse donc cette prière harmonisante ? Il faudrait une longue étude pour répondre à cette question, car la pensée religieuse de Michelet comporte bien des nuances[4]. Disons simplement que l'essentiel de la religion de Michelet est un acte de foi, sans cesse renouvelé qui lui fait admettre passionnément que l'amour et l'harmonie sont à la fois le but de l'humanité et le sens dernier du cosmos :

« Croire le monde harmonique, se sentir harmonique à lui, voilà la paix. C'est la fête intérieure[5]. »

---

1. *Ibid.*, t. III, p. 420.
2. Cf. plus haut, n. 2, p. 210.
3. Cf. MARC AURÈLE, VI, 16 § 6.
4. Sur ce thème, on pourra consulter, entre autres, J. L. CORNUZ, *Jules Michelet. Un aspect de la pensée religieuse au* XIX*e siècle*, Genève, 1955. P. VIALLANEIX, *La Voie royale*, *op. cit.*, pp. 343-468. Un des points les plus difficiles consiste, me semble-t-il, dans l'appréciation exacte du caractère divin de la Nature pour Michelet, par exemple, *Journal*, *op. cit.*, t. I, p. 119, où la Nature est une Circé (cf. aussi, t. II, p. 38).
5. J. MICHELET, *Nos fils*, livre I, chap. VI, cité par J. VIALLANEIX, *La Voie royale*, *op. cit.*, p. 445. Voir aussi : « Je ne puis me passer de Dieu. L'éclipse

Quelle est la puissance mystérieuse vers laquelle monte cet acte de foi ? Michelet parle de la « Grande Harmonie » des choses, de l'« âme aimante des mondes », de l'« âme universelle[1] ». C'est vers elle que s'élève son invocation. Ici encore nous sommes bien proches de Marc Aurèle. Lorsqu'on sait que, pour les stoïciens, il y a un étroit rapport entre l'Âme du Monde, la Providence et le Destin, on comprendra mieux la parenté profonde qui existe entre cette pensée de Marc Aurèle :

> En somme, il n'y a qu'une Harmonie, et de la même manière que le Cosmos, tel qu'il est, intègre la totalité des corps, de la même manière, le Destin, en tant que telle cause déterminée, intègre la totalité des causes[2].

---

momentanée de la haute Idée centrale assombrit ce merveilleux monde moderne des sciences et des découvertes. Tout est progrès, tout est force, et tout manque de grandeur [...]. Je ne puis me passer de Dieu. Je disais, il y a dix ans, à un illustre penseur dont j'aime l'audace et l'énergique austérité : "Vous êtes décentralisateur." Et je le suis en un sens, car je veux vivre, et la centralisation rigoureuse tuerait toute vie individuelle. Mais l'aimante unité du monde, bien loin de la tuer, la suscite ; c'est par cela que cette Unité est l'Amour. Une telle centralisation, qui ne la veut, qui ne la sent, d'ici bas jusqu'aux étoiles ? » Ce texte est tiré de *La Femme*, livre II, chap. XIII, et cité par P. VIALLANEIX, *La Voie royale, op. cit.*, p. 456. Voir le même ouvrage, p. 379 à 465 sur ce thème de l'amour et de l'harmonie.

1. Cf. J. MICHELET, *La Mer*, livre IV, chap. VI : « Acceptons le libre échange qui, dans l'individu, existe entre ses membres divers. Acceptons la loi supérieure qui unit les membres vivants d'un même corps : humanité. Et au-dessus, la loi suprême qui nous fait coopérer, créer avec la Grande Âme, associés (dans notre mesure) à l'aimante Harmonie des mondes, solidaires dans la vie de Dieu. » *Journal* (19 août 1866), t. III, p. 413 : « J'ai donné beaucoup au sentiment individuel, à cette très vive passion (pour Athénaïs). Mais que de force j'y puisai ! Que cela soit apprécié dans la grande harmonie des choses. L'amour n'est-il pas un moyen pour l'âme aimante des mondes ? » *Journal* (23 août 1869), t. IV, p. 156 : « Je suis reconnaissant pour l'âme universelle, pour la grande harmonie, qui, au total, m'a partagé si bien. » Cf. aussi les *Lettres* à Athénaïs (dans le *Journal*, t. II, p. 631) : « Ah ! la nature, et la nature complète, est la poésie suprême et celle même de Dieu... Tout ce qu'il a fait est bien fait, harmonique et, par là même, une partie de la plus grande poésie, qui est l'harmonie du monde. »

2. MARC AURÈLE, V, 8, § 4.

et celle de Michelet :

> ... le principe et la nécessité de la centralisation, non seulement administrative et politique, non seulement nationale, mais universelle, centralisation qui fait la solidité et la solidarité du tout, son enchaînement, centralisation non matérielle et mécanique, mais vivante. Dès lors c'est celle des causes vivantes, en la grande cause vivante qui est la Providence[1].

Nous voyons mieux maintenant le sens des deux grands points de vue dont parlait Michelet : « la continuation de mes énergies en tous sens » et « l'équilibre, l'harmonisation à l'ordre général et divin, à la transformation prochaine ». Le premier est universalisme de la pensée, héroïsme de l'esprit, volonté d'être un homme universel. Le second est universalisme du cœur, dépassement de l'individualité égoïste pour accepter l'ordre universel, pour se sacrifier au véritable amour, pour l'être aimé, pour la patrie, pour l'humanité, pour le cosmos, pour l'âme du monde. Ces deux universalismes s'inspirent, nous l'avons vu, d'une seule *Pensée* – mais quelle *Pensée* ! – de Marc Aurèle. On comprend bien que Marc Aurèle ait inspiré à Michelet le thème de l'harmonisation et de l'universalisme du cœur, l'idée d'un dépassement de l'individuel dans l'universel, mais on s'étonnera peut-être de voir Marc Aurèle insuffler aussi à Michelet l'héroïsme de l'esprit, cet élan aventureux et intrépide vers les aventures de la pensée. Mais ce serait méconnaître toute la signification de l'effort de Marc Aurèle pour s'élever du point du vue de l'individu à celui de la Nature universelle. Ce serait oublier les fréquents appels de Marc Aurèle à sa propre pensée, pour qu'elle embrasse la totalité du cosmos, pour qu'elle pense avec la pensée qui englobe toutes choses, pour qu'elle s'élance dans les espaces cosmiques et

1. J. MICHELET, *Journal, op. cit.*, t. II, p. 154. Sur le thème de la centralisation, cf. n. 5, p. 216, et *Journal*, t. IV, p. 437 : « La vie centralise ! C'est la vie harmonique dans l'accord libre et doux de tous les organes à la fois. »

contemple d'en haut le spectacle de la nature et du monde des hommes[1]. Sans doute ne s'agit-il pas chez Marc Aurèle d'une exploration scientifique comme celle que Michelet entreprend d'une manière intrépide. Mais l'inspiration fondamentale est déjà là, l'élan de l'âme vers la totalité, la volonté de voir toutes choses dans une perspective cosmique et universelle. C'est donc bien de Marc Aurèle que Michelet a reçu le double appel : à l'universalisme de l'esprit et à l'universalisme de l'amour.

C'est dans Marc Aurèle également que Michelet a trouvé l'inspiration de son acte de foi, lui aussi héroïque, dans l'harmonie profonde qui existe entre l'ordre humain et l'ordre cosmique. Il faut bien comprendre toute la signification de cet acte de foi. Il veut dire que l'exigence humaine de justice se fonde finalement dans l'adhésion à l'ordre du cosmos. Un an avant sa mort, en 1873, Michelet écrira :

> Mes aspirations en ce sens (*sc.* de la justice) ne viennent pas du cœur seul. Elles sont autorisées par une sérieuse considération du monde. Ce monde présente en tout des lois analogues, une identité admirable dans ses méthodes, ses procédés. Les prétendus savants qui nient cela ne s'aperçoivent pas qu'ils font deux mondes différents, l'un soumis à la règle et au parfait équilibre, l'autre tout inharmonique, désordonné, un vrai chaos. Je ne connais qu'un monde et, voyant partout l'équilibre, la justesse dans les choses physiques, je ne doute pas qu'il y ait également équilibre et justesse dans les choses morales[2].

P. Viallaneix résume excellemment ce message de Michelet : « L'élan justicier de l'humanité est comme accordé à l'ordre de

---

1. Cf. MARC AURÈLE, IX, 32 : « Un immense champ libre s'ouvrira devant toi… » ; VIII, 54 : « Nous devons "co-penser" avec l'intelligence qui embrasse toutes choses » ; VII, 47 « Embrasse du regard le cours des astres, comme s'ils t'emportaient dans leurs révolutions… » ; X, 30 : « Contempler d'en haut… »

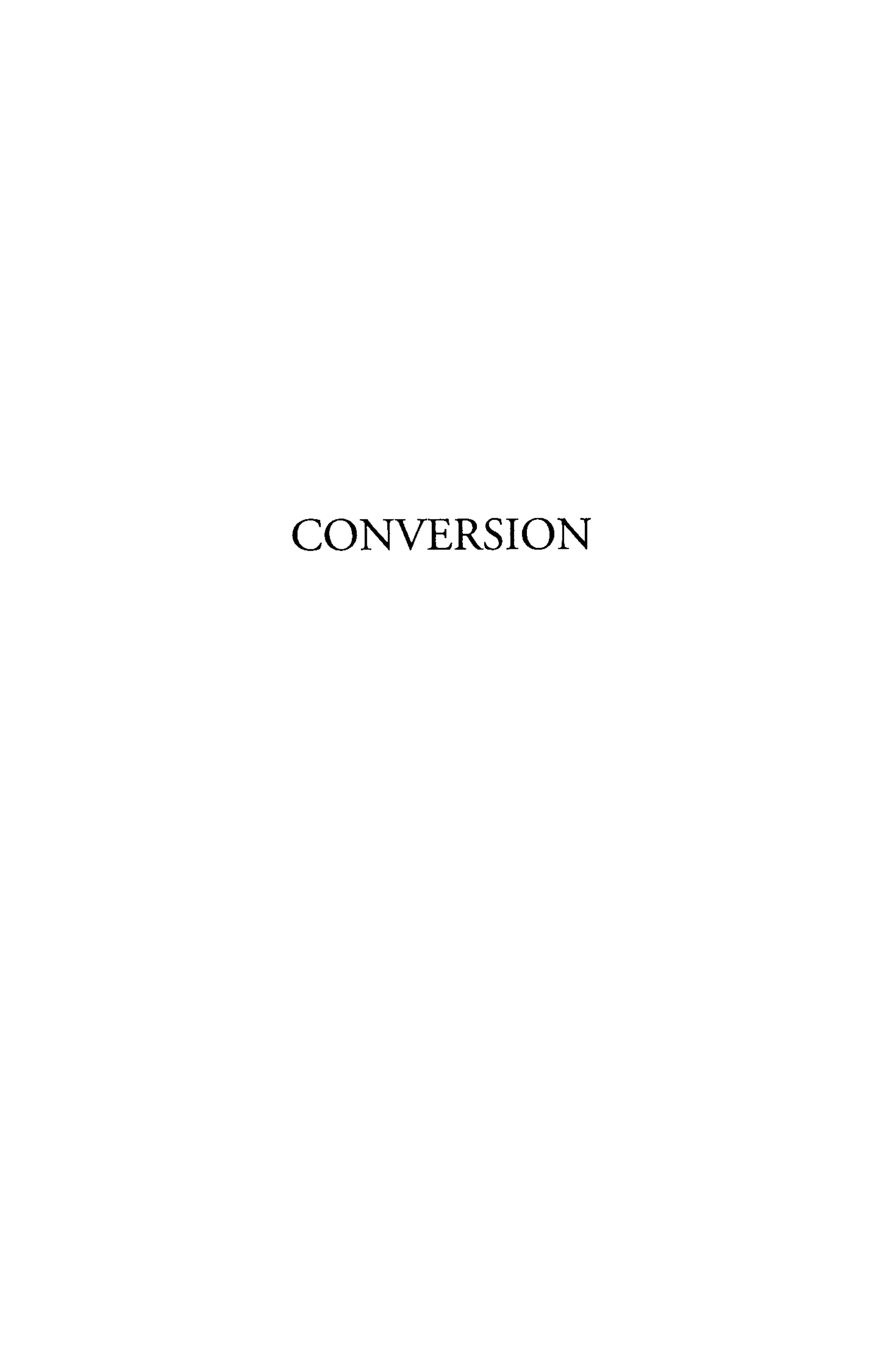
2. J. MICHELET, *Histoire du XIXe siècle*, t. II, Préface (3e partie), cité par P. VIALLANEIX, *La Voie royale*, *op. cit.*, p. 450.

la Création[1]. » Cette idée d'un accord profond entre l'aspiration à la justice et l'ordre du monde, entre l'harmonie humaine et l'harmonie universelle, Michelet la doit précisément à Marc Aurèle[2].

---

1. P. VIALLANEIX, *La Voie royale, op. cit.*, p. 465. Le même auteur, p. 93, signale également l'influence sur Michelet de la *Pensée* de MARC AURÈLE, XI, 8, § 6 : « Restons unis, mais pensons chacun à part », dans la traduction de Joly (chap. XIX, p. 178) ; exactement : « Croître sur le même tronc *(homothamnein)*, mais ne pas admettre les mêmes principes *(homodogmatein)*. » Cette pensée de Marc Aurèle inspire le cours du Collège de France de 1850 : « Si solitaires et silencieux, vous voulez les mêmes choses, vous restez en société. » Ce n'était pas le sens de la *Pensée* de Marc Aurèle. Celui-ci voulait dire : « Il faut vivre avec les hommes, en les considérant comme des frères, issus de la même source *(homothamnein)*, mais il ne faut pas partager leurs erreurs *(homodogmatein)*. »

2. Cf. la *Pensée* XI, 10 où la « Genèse de la justice » est expliquée par l'art de la nature universelle.



CONVERSION

Conversion

Selon sa signification étymologique, conversion (du latin, *conversio*) signifie « retournement », « changement de direction ». Le mot sert donc à désigner toute espèce de retournement ou de transposition. C'est ainsi qu'en logique le mot est employé pour désigner l'opération par laquelle on inverse les termes d'une proposition. En psychanalyse, ce mot a été utilisé pour désigner « la transposition d'un conflit psychique et la tentative de résolution de celui-ci dans des symptômes somatiques, moteurs ou sensitifs » (Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*). Le présent article étudiera la conversion dans son acception religieuse et philosophique ; il s'agira alors d'un changement d'ordre mental, qui pourra aller de la simple modification d'une opinion jusqu'à la transformation totale de la personnalité. Le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophè* qui signifie « changement d'orientation », et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part, *metanoia* qui signifie « changement de pensée », « repentir », et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Il y a donc, dans la notion de conversion, une opposition interne entre l'idée de « retour à l'origine » et l'idée de « renaissance ». Cette polarité fidélité-rupture a fortement marqué la conscience occidentale depuis l'apparition du christianisme.

Bien que la représentation que l'on se fait habituellement du phénomène de la conversion soit assez stéréotypée, ce

phénomène n'en a pas moins subi une certaine évolution historique et il peut se manifester sous un grand nombre de formes différentes. Il faudra donc l'étudier sous de multiples perspectives : psychophysiologique, sociologique, historique, théologique, philosophique. À tous ces niveaux, le phénomène de la conversion reflète l'irréductible ambiguïté de la réalité humaine. D'une part, il témoigne de la liberté de l'être humain, capable de se transformer totalement en réinterprétant son passé et son avenir ; d'autre part, il révèle que cette transformation de la réalité humaine résulte d'une invasion de forces extérieures au moi, qu'il s'agisse de la grâce divine ou d'une contrainte psychosociale. On peut dire que l'idée de conversion représente une des notions constitutives de la conscience occidentale : en effet, on peut se représenter toute l'histoire de l'Occident comme un effort sans cesse renouvelé pour perfectionner les techniques de « conversion », c'est-à-dire les techniques destinées à transformer la réalité humaine, soit en la ramenant à son essence originelle (conversion-retour), soit en la modifiant radicalement (conversion-mutation).

I. Formes historiques de la conversion

L'Antiquité préchrétienne

Dans l'Antiquité, le phénomène de la conversion apparaît moins dans l'ordre religieux que dans les ordres politique et philosophique. C'est que toutes les religions antiques (sauf le bouddhisme) sont des religions d'équilibre, pour reprendre l'expression de Van der Leeuw : les rites y assurent une sorte d'échange de prestations entre Dieu et l'homme. L'expérience intérieure qui pourrait correspondre à ces rites, en être en quelque sorte l'envers psychologique, ne joue pas un rôle essentiel. Ces religions ne revendiquent donc pas la totalité de la vie intérieure de leurs adeptes et elles sont largement tolérantes, dans la mesure où elles admettent à côté d'elles une

multiplicité d'autres rites et d'autres cultes. Parfois se produisent certains phénomènes de contagion ou de propagande, telles la propagation de cultes dionysiaques ou, à la fin de l'Antiquité, celle des cultes à mystères. Ces mouvements religieux donnent lieu à des phénomènes extatiques dans lesquels le dieu prend possession de l'initié. Toutefois, même dans ces cas extrêmes, il n'y a pas de « conversion » totale et exclusive. Seule peut-être l'illumination bouddhique revêt ce caractère de bouleversement profond de tout l'individu. C'est pourquoi les inscriptions du roi indien Açoka (268 av. J.-C.) sont si intéressantes. On y voit le roi faire allusion à sa propre conversion au bouddhisme, mais aussi à la transformation morale qui s'est opérée chez tous ses sujets à la suite de son illumination.

C'est surtout dans le domaine politique que les hommes de la Grèce antique ont fait l'expérience de la conversion. La pratique de la discussion judiciaire et politique, en démocratie, leur a révélé la possibilité de « changer l'âme » de l'adversaire par le maniement habile du langage, par l'emploi des méthodes de persuasion. Les techniques de la rhétorique, art de la persuasion, se constituent et se codifient peu à peu. On découvre la force politique des idées, la valeur de l'« idéologie », pour reprendre une expression moderne. La guerre du Péloponnèse est un exemple de ce prosélytisme politique.

Plus radicale encore, mais moins répandue, est la conversion philosophique. Elle est d'ailleurs en ses origines étroitement liée à la conversion politique. La philosophie platonicienne, en effet, est foncièrement une théorie de la conversion politique : pour changer la cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, parce qu'il est lui-même « converti ». On voit apparaître ici, pour la première fois, une réflexion sur la notion de conversion (la *République*, 518c). Le philosophe est lui-même converti parce qu'il a su détourner son regard des ombres du monde sensible pour le tourner vers la lumière qui émane de l'idée du Bien. Et toute éducation est conversion. Toute âme a la possibilité de voir cette lumière du Bien. Mais son regard est mal

orienté, et la tâche de l'éducation consistera à tourner ce regard dans la bonne direction. Il s'ensuivra alors une transformation totale de l'âme. Si les philosophes gouvernent la cité, la cité entière sera ainsi « convertie » vers l'idée du Bien.

Après Platon, dans les écoles stoïcienne, épicurienne et néoplatonicienne, il s'agira moins de convertir la cité que de convertir les individus. La philosophie devient essentiellement un acte de conversion. Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre : changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels. Ainsi, le philosophe parvient à la tranquillité de l'âme, à la liberté intérieure, en un mot à la béatitude. Dans cette perspective, l'enseignement philosophique tend à prendre la forme d'une prédication, dans laquelle les moyens de la rhétorique ou de la logique sont mis au service de la conversion des âmes. La philosophie antique n'est donc jamais l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouvera sa nature originelle *(epistrophè)* dans un violent arrachement à la perversion où vit le commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (c'est déjà la *metanoia).*

Judaïsme et christianisme

L'expérience intérieure de la conversion atteint son intensité la plus haute dans les religions de la « conscience malheureuse », pour reprendre l'expression de Hegel, c'est-à-dire dans les religions telles que le judaïsme et le christianisme, dans lesquelles il y a rupture entre l'homme et la nature, dans lesquelles l'équilibre des échanges entre l'humain et le divin est rompu. La conversion religieuse revêt dans ces religions un aspect radical et totalitaire qui l'apparente à la conversion

philosophique. Mais elle prend la forme d'une foi absolue et exclusive en la parole et en la volonté salvatrice de Dieu. Dans l'Ancien Testament, Dieu invite souvent, par la bouche des prophètes, son peuple à se « convertir », c'est-à-dire à se tourner vers lui, à revenir à l'alliance conclue autrefois au Sinaï. La conversion est donc, ici encore, d'une part, retour à l'origine, à un état idéal et parfait *(epistrophè)*, d'autre part, arrachement à un état de perversion et de péché, pénitence et contrition, bouleversement total de l'être dans la foi en la parole de Dieu *(metanoia)*.

La conversion chrétienne, elle aussi, est *epistrophè* et *metanoia*, retour et renaissance. Mais elle se situe, au moins à son origine, dans une perspective eschatologique : il faut se repentir avant le jugement de Dieu qui approche. L'événement intérieur est d'ailleurs ici indissolublement lié à l'événement extérieur : le rite du baptême correspond à une renaissance dans le Christ et la conversion est l'expérience intérieure de cette nouvelle naissance. La conversion chrétienne est provoquée par la foi dans le règne de Dieu annoncé par le Christ, c'est-à-dire dans l'irruption de la puissance divine qui se manifeste par les miracles de l'accomplissement des prophéties. Ces signes divins seront les premiers facteurs de conversion. Mais bientôt la prédication chrétienne, en s'adressant au monde gréco-romain, reprendra de nombreux thèmes de la prédication philosophique, et les deux types de conversion tendront à se superposer, ainsi qu'il apparaît clairement dans le texte suivant de Clément d'Alexandrie. Commentant la parole évangélique : « Qui perd son âme la trouvera », Clément écrit : « Trouver son âme, c'est se connaître soi-même. Cette conversion vers les choses divines, les stoïciens disent qu'elle se fait par une mutation brusque, l'âme se transformant en sagesse ; quant à Platon, il dit qu'elle se fait par la rotation de l'âme vers le meilleur et que la conversion de celle-ci la détourne de l'obscurité » (*Stromates*, IV, VI, 27, 3).

Missions, guerres de religions, réveils

Toute doctrine (religieuse ou politique) qui exige de ses fidèles une conversion totale et absolue se veut universelle et donc missionnaire ; elle utilise une prédication, une apologétique et, assurée de son bon droit et de sa vérité, elle peut se laisser entraîner par la tentation de s'imposer par la violence. La liaison entre conversion et mission est déjà perceptible dans le bouddhisme. Mais elle apparaît surtout très nettement dans le christianisme lui-même et dans les autres religions qui naissent après l'ère chrétienne. Les mouvements d'expansion du christianisme et de l'islamisme sont bien connus. Mais il ne faut pas oublier l'extraordinaire essor des missions manichéennes : du IVe au VIIIe siècle, elles s'étendront de la Perse à l'Afrique et à l'Espagne, d'une part, et à la Chine, d'autre part.

L'évolution des méthodes de conversion dans l'histoire des missions demeure mal connue. Les missions chrétiennes, par exemple, ont pris des aspects extrêmement différents selon les pays et les époques. Les problèmes missionnaires se sont posés de manières très diverses à l'époque de Grégoire le Grand, à l'époque des grandes découvertes, à l'ère du colonialisme, à l'ère de la décolonisation.

Le phénomène de la conversion se manifeste également dans les mouvements de réformation et dans les « réveils » religieux. Les mouvements de réformation naissent de la conversion d'un réformateur qui veut retrouver et redécouvrir le christianisme primitif et authentique en rejetant les déviations, les erreurs et les péchés de l'Église traditionnelle : il y a donc à la fois « retour à l'origine » et « nouvelle naissance ». La conversion du réformateur entraîne d'autres conversions ; ces conversions prennent la forme de l'adhésion à une Église réformée, c'est-à-dire à une société religieuse dont la structure, les rites, les pratiques ont été purifiés. Dans les « réveils » religieux (le méthodisme, le piétisme) intervient aussi, au point de départ, la conversion d'une personnalité religieuse qui veut revenir à

l'authentique et à l'essentiel, mais les conversions sont alors moins des adhésions à une nouvelle Église que l'entrée dans une communauté où Dieu devient sensible au cœur, où l'Esprit se manifeste. Cette expérience religieuse communautaire peut donner lieu à des phénomènes d'enthousiasme collectif et d'extase ; elle se traduit toujours par une exaltation de la sensibilité religieuse.

Si la force, politique ou militaire, se met au service d'une religion ou d'une idéologie particulière, elle tend à utiliser des méthodes violentes de conversion, qui peuvent revêtir des degrés plus ou moins intenses, depuis la propagande jusqu'à la persécution, la guerre de religion ou la croisade. L'histoire fourmille d'exemples de ces conversions forcées, depuis la conversion des Saxons par Charlemagne, en passant par la guerre sainte musulmane, la conversion des juifs d'Espagne, les dragonnades de Louis XIV, pour aboutir aux modernes lavages de cerveau. Le besoin de conquérir les âmes par tous les moyens est peut-être la caractéristique fondamentale de l'esprit occidental.

II. Les différents aspects du phénomène

Sous quelque aspect que l'on aborde le phénomène de la conversion, il faut utiliser témoignages et documents avec beaucoup de précaution. Il y a en effet un « stéréotype » de la conversion. On se représente traditionnellement la conversion selon un certain schème fixe qui, par exemple, oppose fortement les longs tâtonnements, les erreurs de la vie précédant la conversion, à l'illumination décisive reçue tout à coup.

Les *Confessions* d'Augustin, notamment, ont joué dans l'histoire de ce genre littéraire un rôle capital. Ce stéréotype risque d'influencer non seulement la manière dont on fait le récit de la conversion, mais la manière dont on l'éprouve.

Aspects psychophysiologiques

Les premières études psychologiques du phénomène de la conversion remontent à la fin du XIXe siècle et au début de XXe. La conversion était interprétée, dans la perspective des théories d'alors, comme un remaniement total du champ de conscience, provoqué par l'irruption de forces émanant de la conscience subliminale (W. James). Beaucoup de témoignages et de documents ont été rassemblés à cette époque-là.

La recherche contemporaine envisage plutôt les aspects physiologiques du phénomène. On étudie l'influence du conditionnement physiologique (utilisation des réflexes conditionnés) ou de la chirurgie cérébrale (lobotomie) sur les transformations de la personnalité. Certains régimes politiques ont déjà utilisé les méthodes psychophysiologiques pour la « conversion » des opposants (lavage de cerveau).

Dans une perspective psychanalytique, enfin, la représentation du « retour à l'origine » et de la « nouvelle naissance » peut être interprétée comme une forme de l'aspiration à rentrer dans le sein maternel.

Aspects sociologiques

Dans la perspective sociologique, la conversion représente un arrachement à un milieu social déterminé et l'adhésion à une communauté nouvelle. C'est là un aspect extrêmement important du phénomène. En effet, ce changement des attaches sociales peut contribuer beaucoup à donner à l'événement de la conversion un caractère de crise, et il explique en partie le bouleversement de la personnalité qui en résulte : le remaniement du champ de la conscience est indissolublement lié à un remaniement de l'environnement, de l'*Umwelt*. Les missionnaires modernes ont pu éprouver, dans toute son acuité, le drame que constitue, pour un membre d'une société tribale, l'arrachement à son milieu vital que représente la

conversion au christianisme. Ce problème s'est posé d'une manière presque constante dans l'histoire des missions. D'une façon générale, ce passage d'une communauté à une autre s'accompagne de scrupules moraux (impression de trahir et d'abandonner une tradition familiale ou nationale), de difficultés d'adaptation (impression de dépaysement) et de compréhension. Il est possible, d'autre part, que les individualités déracinées, celles qui, pour une raison ou pour une autre, sont arrachées momentanément ou définitivement à leur milieu natal, soient plus disposées que d'autres à la conversion. À l'inverse, il faut remarquer qu'un des mobiles les plus puissants de conversion réside dans l'attraction qu'exerce la communauté d'accueil, par l'atmosphère de charité ou de charisme qui peut y régner : ce fut le cas du christianisme primitif, c'est encore celui de certaines communautés issues de mouvements de « réveil » religieux. Le rayonnement de ces communautés provoque un phénomène de contagion qui peut se développer très rapidement.

Aspects religieux

Le phénomène de la conversion caractérise surtout les religions de « rupture », dans lesquelles l'initiative de Dieu fait irruption dans le monde et introduit une nouveauté radicale dans le cours de l'histoire. La Parole que Dieu adresse à l'homme et qui souvent est consignée dans un livre sacré, exige une adhésion absolue, une rupture totale avec le passé, une consécration de tout l'être. Ces religions sont missionnaires, parce qu'elles se veulent universelles et qu'elles revendiquent la totalité de l'homme. La conversion y est « répétition », non seulement au sens d'un nouveau départ, d'une renaissance, mais aussi au sens d'une répétition de l'événement originel sur lequel se fonde la religion à laquelle on se convertit ; c'est l'irruption du divin dans le cours de l'histoire qui se répète dans l'histoire individuelle. La conversion y prend aussi le sens d'une nouvelle création, s'il est vrai que l'acte créateur originel

était une initiative divine absolue. Augustin, dans ses *Confessions* (XIII), identifie le mouvement par lequel la matière créée par Dieu reçoit illumination et formation et se convertit vers Dieu au mouvement par lequel son âme s'est arrachée au péché, a été illuminée et s'est tournée vers Dieu.

En plaçant la théologie de la conversion dans la perspective plus générale de la théologie de la création, Augustin indiquait la voie qui permettrait de résoudre le problème théologique de la conversion : comment concilier la liberté humaine et l'initiative divine ? Dans une théologie de l'acte créateur, tout est « grâce », puisque tout repose sur la décision libre et l'initiative absolue de Dieu. L'acte de conversion est donc totalement libre, mais sa liberté, comme toute réalité, est créée par Dieu. Le mystère de la grâce s'identifie en dernière analyse au mystère de la transcendance divine.

Aspects philosophiques

Dans l'Antiquité, la philosophie était essentiellement conversion, c'est-à-dire retour à soi, à sa véritable essence, par un violent arrachement à l'aliénation de l'inconscience. C'est à partir de ce fait fondamental que la philosophie occidentale s'est développée. D'une part, elle s'est efforcée d'élaborer une physique ou une métaphysique de la conversion. D'autre part, et surtout, elle est toujours restée une activité spirituelle qui a le caractère d'une véritable conversion.

Déjà la philosophie antique proposait une physique ou une métaphysique de la conversion. Comment est-il possible que l'âme puisse revenir à elle-même, se retourner vers soi, retrouver son essence originelle ? C'est à cette question implicite que répondaient les doctrines stoïcienne et néoplatonicienne. Pour les stoïciens, c'était la réalité sensible elle-même qui était douée de ce mouvement de conversion. L'univers entier, vivant et raisonnable, animé par le Logos, était doué d'un mouvement vibratoire allant de l'intérieur à l'extérieur et de l'extérieur à l'intérieur. La conversion de l'âme philoso-

phique était donc accordée à la conversion de l'univers et, finalement, de la raison universelle. Pour les néoplatoniciens, seule la vraie réalité, c'est-à-dire la réalité spirituelle, est capable de ce mouvement qui est celui de la réflexivité. Pour se réaliser, l'esprit sort de lui-même pour revenir à lui-même, il s'extasie dans la vie et se retrouve dans la pensée. Ce schème dominera toutes les philosophies dialectiques.

Pour Hegel, l'histoire est l'odyssée de l'esprit, et l'histoire conçue, dans la philosophie, c'est le retour de l'esprit à l'intérieur de lui-même *(Erinnerung)*, entendons par là sa « conversion » que Hegel, fidèle en cela à l'esprit du christianisme, identifie à l'acte rédempteur qu'est la passion de l'Homme-Dieu : « L'histoire conçue, c'est le *retour à l'intérieur* et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône sans lequel il serait la solitude sans vie » (dernière phrase de la *Phénoménologie de l'esprit*). Pour Marx, c'est la réalité humaine qui est douée de ce mouvement d'aliénation et de retour, de perversion et de conversion : « Le communisme est le retour de l'homme pour soi [...] réalisé *à l'intérieur* de la richesse entière de l'évolution accomplie jusqu'ici[1]. »

Plus et mieux qu'une théorie sur la conversion, la philosophie est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion. On peut suivre les formes que revêt cet acte tout au long de l'histoire de la philosophie, le reconnaître, par exemple, dans le *cogito* cartésien, dans l'*amor intellectualis* de Spinoza ou encore dans l'intuition bergsonienne de la durée. Sous toutes ces formes, la conversion philosophique est arrachement et rupture par rapport au quotidien, au familier, à l'attitude faussement « naturelle » du sens commun ; elle est retour à l'originel et à l'originaire, à l'authentique, à l'intériorité, à l'essentiel ; elle est recommencement absolu, nouveau point de départ qui transmue le passé et l'avenir. Ces mêmes traits se retrouvent dans la philosophie contemporaine, notam-

1. K. MARX, *Économie politique et philosophie*, manuscrit de 1844.

ment dans la réduction phénoménologique qu'ont proposée, chacun à leur manière, Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty. Sous quelque aspect qu'elle se présente, la conversion philosophique est accès à la liberté intérieure, à une nouvelle perception du monde, à l'existence authentique.

Le phénomène de la conversion révèle d'une manière privilégiée l'ambiguïté insurmontable de la réalité humaine et la pluralité irréductible des systèmes d'interprétation que l'on peut lui appliquer. Certains verront dans la conversion le signe de la transcendance divine, la révélation de la grâce qui fonde la seule vraie liberté. D'autres, un phénomène purement psychophysiologique ou sociologique, dont l'étude permettrait peut-être de perfectionner les techniques de suggestion et les méthodes de transformation de la personnalité. Le philosophe aura tendance à penser que la seule vraie transformation de l'homme est la conversion philosophique.

Bibliographie

R. ALLIER, *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, 1925.

A. BILLETTE, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, 1975.

J. BLOCH, *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris, 1950.

L. BRUNSCHVICG, *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, 1950.

W. JAMES, « The Varieties of Religious Experience », in *Gifford Lectures*, 1902 ; trad. fr., Paris, 1906.

C. KEYSSER, *Eine Papua-Gemeinde*, Neuendettelsau, 1950.

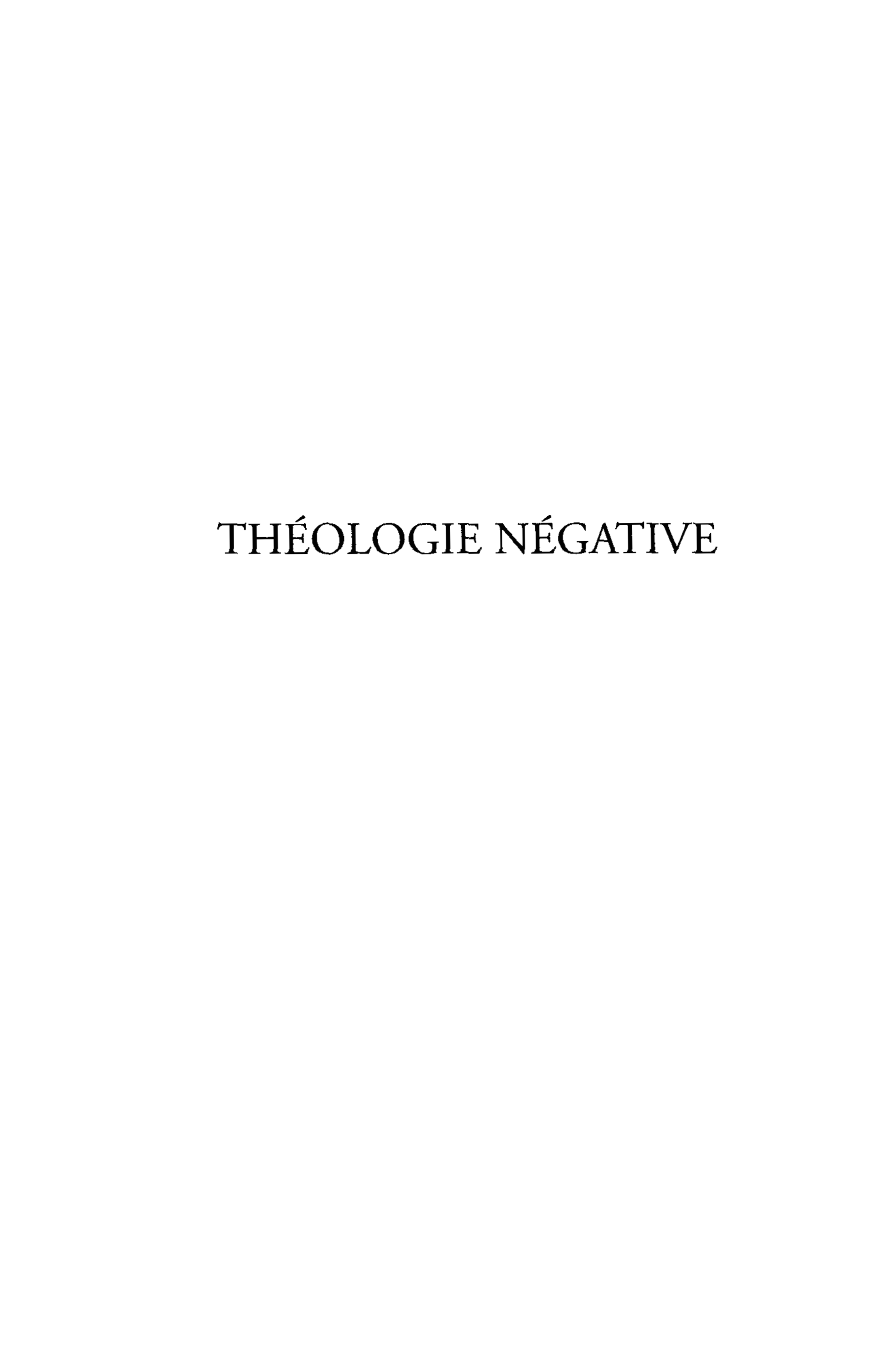
A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.

W. SARGANT, *Physiologie de la conversion religieuse et politique (Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brain-Washing)*, Paris, 1967.

D. SCHLUMBERGER, L. ROBERT, A. DUPONT-SOMMER et É. BENVÉNISTE, *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka*, Paris, 1958.

G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948.

J. WARNECK, *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums*, Berlin, 1908.



THÉOLOGIE NÉGATIVE

Apophatisme et théologie négative

Il serait peut-être préférable de parler d'apophatisme (du grec *apophasis*, « négation ») ou de méthode aphairétique (du grec *aphairesis*, « abstraction ») plutôt que de théologie négative. Car si l'on appelle traditionnellement « théologie négative » une méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable, il devrait en résulter logiquement que la théologie négative niât de son objet la divinité même, puisqu'il s'agirait encore d'une détermination concevable. Le mot « théologie » (c'est-à-dire « discours sur Dieu ») ne se justifierait plus. Le terme d'apophatisme, au contraire, a l'avantage de ne désigner que le sens général d'une démarche de l'esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives. Cette démarche apophatique, dont la théorie est déjà en germe chez Platon, a été systématisée dans la théologie platonicienne, puis dans la théologie chrétienne, dans la mesure où celle-ci est l'héritière du platonisme. Mais on en découvre l'existence dans d'autres courants de pensée, même dans le positivisme logique de Wittgenstein ou dans la philosophie de Jaspers. Cette extension de l'apophatisme peut s'expliquer par la condition propre au langage humain, qui se heurte à des limites insurmontables s'il veut exprimer par le langage ce qui s'exprime dans le langage : l'apophatisme est un signe, un chiffre, de l'indicible mystère de l'existence.

I. MÉTHODE D'ABSTRACTION ET INTUITION INTELLECTUELLE

Pour être encore plus précis, il vaudrait mieux parler plutôt de méthode aphairétique que de méthode apophatique. au moins pour la période qui s'étend jusqu'au IVe siècle après J.-C. En effet, pendant tout ce temps, la théologie négative a été désignée par le terme *aphairesis*, qui désigne une opération intellectuelle d'abstraction, plutôt que par le terme *apophasis*. C'est précisément pourquoi il est difficile de définir avec clarté l'exacte situation épistémologique de la théologie négative dans l'Antiquité[1]. En effet dans la tradition de l'ancienne Académie et chez Aristote, la notion d'*aphairesis* est extrêmement complexe et les modernes ont beaucoup discuté sur la véritable nature de l'abstraction aristotélicienne[2]. En tout cas, aussi bien dans l'Académie que chez Aristote, la *noesis* consiste dans l'intuition d'une forme ou d'une essence, et cette saisie de la forme implique un retranchement de ce qui n'est pas essentiel : c'est le propre de la pensée de pouvoir effectuer cette séparation. Cette méthode de séparation et de retranchement, c'est précisément l'abstraction ; elle est tout spécialement utilisée

1. La littérature sur la théologie négative est considérable. Signalons entre autres, H. A. WOLFSON, « Albinus and Plotinus on Divine Attributes », dans *Harvard Theological Review*, t. 45, 1952, p. 115 sq. ; H. A. WOLFSON, « Infinitive and privative judgements in Aristotle, Averroes and Kant », dans *Philosophy and Phenomenological Research*, t. 8, 1947, p. 173 sq. ; H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1967, pp. 105-108, 343-350, 359-361 ; John WHITTAKER, « Neopythagoreanism and Negative Theology », dans *Symbolae Oslœnses*, t. 44, 1969, pp. 109-125 ; H. THEIL-WUNDER, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, Munich, Humanistische Bibliothek, I, 8, 1970 ; J. HOCHSTAFFL, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Munich, 1976 ; M. J. KRAHE, *Von der Wesenheit negativer Theologie*, Diss. Munich, 1976.

2. Cf., par exemple, Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, 2e éd., La Haye, 1960, p. 85 sq., et H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelichen Materie-Begriff*, Berlin, 1971, pp. 615-639.

par ces philosophes pour définir les entités mathématiques : par le retranchement de la profondeur, on définit la surface, par le retranchement de la surface, on définit la ligne, par le retranchement de l'étendue, on définit le point[1]. Cette opération de l'esprit permet ainsi, d'une part, de définir la quantité mathématique en tant que telle, d'autre part, d'établir une hiérarchie entre les réalités mathématiques, en allant de la tridimensionnalité spatiale à l'incorporéité de l'unité première. Or cette opération de retranchement peut se concevoir, dans une perspective logique, comme une opération de négation. On peut se représenter l'attribution d'un prédicat à un sujet comme une addition[2] et la négation de ce prédicat comme le retranchement de cette addition. C'est pourquoi la méthode d'abstraction a pu être considérée comme une méthode négative.

Cette abstraction est un véritable mode de connaissance. On retranche et on nie un « plus » qui s'est ajouté à un élément simple. Dans cette analyse, on remonte donc du complexe au simple et de la réalité visible – le corps physique – aux réalités invisibles et purement pensées qui fondent sa réalité. La hiérarchie et la genèse des réalités s'établissent en fonction de leur degré de complexité ou de simplicité. Le complexe procède du simple par additions d'éléments qui, telles les dimensions spatiales, matérialisent la simplicité originelle. C'est pourquoi la remontée vers l'incorporel et l'intelligible s'effectue en retranchant ces additions matérialisantes. Cette remontée a donc un aspect négatif : la soustraction de ces additions, et un aspect positif : l'intuition des réalités simples. Cette méthode permet de s'élever d'un plan ontologique inférieur aux plans ontologiques supérieurs, en une progression hiérarchique.

1. Cf. H. Happ, *Hyle…*, *op. cit.*, p. 186.
2. Cf. Aristote, *Peri Hermen.*, 21b 27 et 30.

Dès les premiers siècles de notre ère, chez des auteurs païens (Albinus[1], Celse[2], Maxime de Tyr[3], Apulée[4]) et chrétiens (Clément d'Alexandrie[5]), on trouve une théorie systématisée des méthodes théologiques qui intègre cette méthode aphairétique. Albinus par exemple distingue quatre voies par lesquelles l'esprit humain peut s'élever à Dieu, c'est-à-dire, nous dit-il, à la réalité qui ne peut être saisie que par l'intellect[6] et qui est totalement incorporelle[7]. Ces quatres voies sont la méthode affirmative (qui attribue à Dieu des prédicats positifs), la méthode d'analogie (qui par exemple compare Dieu au soleil), la méthode de transcendance (qui s'élève d'une qualité visible à son idée), la méthode négative enfin (qui dit de Dieu ce qu'il n'est pas). Le fait même qu'il y ait quatre voies d'accès au Divin montre bien que la méthode négative ne doit pas être comprise ici comme la reconnaissance d'un Inconnaissable absolu. Bien au contraire, comme nous l'avons laissé entendre en parlant de la méthode d'abstraction, elle est une méthode rigoureuse de définition et d'intuition qui permet de passer de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle. Albinus et Clément d'Alexandrie se rattachent d'ailleurs tous deux explicitement à la tradition platonicienne de la méthode

1. ALBINUS, *Didaskalikos*, 10, Platonis Opera, Teubner (éd.), t. VI, p. 164, 6 Hermann. Le texte d'Albinus et les textes des notes suivantes sont traduits dans A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, p. 95 sq.

2. CELSE, *Alethes Logos*, dans ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 62-66 ; VII, 36, 42, 45 ; VIII, 63.

3. MAXIME DE TYR, *Quis deus secundum Platonem, Disc.* XVII (Dübner) = XI (Hobein), p. 137, 16 sq. Hobein.

4. APULÉE, *De deo Socratis*, 124, p. 23 Beaujeu ; *De Platone*, 190, p. 64 Beaujeu ; *Apologie*, p. 64, 7 Thomas.

5. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, 11, 71, 2-5, avec le commentaire d'A. Le Boulluec (Sources chrétiennes, t. 279, p. 244 sq.) et R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leyde, 1973, p. 87 sq. Sur la théologie négative des Gnostiques, cf. A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, Rome, 1958, pp. 3-37.

6. ALBINUS, *Didask.*, p. 165, 4 (Festugière, p. 98).

7. *Ibid.*, p. 165, 30 (Festugière, p. 100).

aphairétique. On atteint Dieu de la même manière qu'on atteint la surface, en faisant abstraction de la profondeur, que l'on atteint la ligne, en faisant abstraction de la largeur, que l'on atteint le point, en faisant abstraction de l'étendue, et, ajoute Clément, que l'on atteint la monade en retranchant sa position spatiale.

Dans cette méthode issue de Platon et codifiée aux Ier et IIe siècles, nous sommes donc en présence d'un procédé d'abstraction, qui s'exerce à l'égard du sensible et du corporel. Mais cette abstraction ne mène pas à des « abstractions ». Les négations sont en fait des affirmations, parce qu'elles sont des négations de négations, ou le retranchement d'une soustraction. Les abstractions peuvent donc conduire à l'intuition intellectuelle d'une plénitude concrète, le vrai concret étant l'incorporel et l'intelligible. Dans la perspective platonicienne, la simplicité, l'incorporéité, l'intelligible sont doués d'une plénitude d'être, à laquelle on ne peut rien ajouter. Toutes les additions qui viennent la déterminer, la matérialiser, la diversifier sont en fait des dégradations, des diminutions et des négations. C'est ce que Plotin[1] laisse entendre lorsqu'il affirme que l'homme qui nie sa propre individualité ne s'amoindrit pas, mais au contraire s'agrandit aux dimensions de la réalité universelle, c'est-à-dire intelligible. Tel est aussi le thème qu'on retrouvera dans la fameuse formule de Spinoza[2] : *« Determinatio negatio est. »* Toute forme particulière, toute détermination est une négation, parce que la plénitude de l'être est infinie. La théorie traditionnelle de la théologie négative, dès ses origines platoniciennes, porte en germe l'idée d'une puissance infinie de l'être.

Cette méthode aphairétique n'a donc rien d'irrationnel. Méthode philosophique et mathématique, elle a seulement pour fin de faire progresser la pensée de la connaissance

1. PLOTIN, *Enn.*, VI, 5, 12, 20.
2. SPINOZA, *Lettre* 50.

sensible à la connaissance intellectuelle[1] des principes simples, le point, la monade, l'être, l'intellect[2]. Cette méthode aphairétique permet de penser l'objet qu'elle atteint. Elle est même, par excellence, l'exercice de la pensée, puisque la pensée consiste à isoler l'essence et la forme des choses.

II. De l'impossibilité de penser à l'impossibilité de parler

À la méthode aphairétique, dont nous venons de parler et qui est, par excellence, une méthode intellectuelle destinée à parvenir à l'intuition de la réalité intelligible, se superpose, à partir de Plotin, une autre méthode, aphairétique elle aussi, mais de caractère en quelque sorte transintellectuel, et qui deviendra de plus en plus radicale chez les néoplatoniciens postérieurs et chez Damascius.

Pour Plotin, en effet, l'Être premier, la Pensée première, n'ont pas leur fondement en eux-mêmes, mais ils se fondent dans un principe qui les transcende. En soi, ce mouvement de la pensée plotinienne est conforme à celui de la pensée de Platon qui admet une Idée du Bien[3] comme fondement de l'intelligibilité des Idées, Idée du Bien qui est au-delà de l'être, de l'*ousia*. Mais, à la différence de Platon, Plotin s'interroge avec précision sur la possibilité que nous avons de connaître ce principe transcendant. Parce qu'il transcende l'être et la pensée, il n'est ni « être » ni « pensée ». Nous retrouvons ici la méthode aphairétique : Plotin nous dit que « si on ajoutait quelque chose (au Principe), on le diminuerait par cette addition, lui qui n'a besoin de rien[4] ».

---

1. Par exemple, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V. 11, 71, 2 : la méthode conduit à la *noesis* première ; Celse (VII, 36 ; Festugière, p. 116) : « Pour voir Dieu, il faut regarder par l'intellect et donner l'éveil à l'œil de l'âme. »
2. Le Dieu d'Albinus est Intellect (p. 165, 17 sq. Hermann).
3. Platon, *Républ.*, 509b 9.
4. Plotin, *Enn.*, III, 8, 11, 13. Cf. VI, 8, 21, 26.

Toute détermination et tout prédicat, ici encore, est une soustraction et une négation par rapport à la positivité transcendante. L'opération d'abstraction est donc en fait l'affirmation de cette positivité. Seulement, la situation est maintenant différente. La méthode aphairétique, qui conduisait au Dieu d'Albinus par exemple, permettait de *penser* un Dieu qui était lui même Pensée. Elle permettait une intuition de son objet. Maintenant, il s'agit d'un principe qui transcende la pensée. La méthode aphairétique ne permet donc plus de *penser* son objet, elle ne permet même pas de le *dire*, elle permet seulement d'en parler[1]. On peut parler du Bien ou de l'Un ou du principe transcendant, parce qu'il est possible par le discours rationnel de poser la nécessité, rationnelle elle aussi, d'un tel principe et de dire ce qu'il n'est pas. Mais on ne peut *penser* ce principe, on ne peut en avoir l'intuition, précisément parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée. La méthode aphairétique perd ainsi une partie de son sens, dans la mesure où elle était une méthode de connaissance, conduisant à une intuition. Dans cette perspective, on peut tout au plus postuler la possibilité d'une saisie non intellectuelle, disons d'une expérience mystique du principe ; nous reviendrons sur ce point.

L'évolution ultérieure du néoplatonisme, de Proclus à Damascius, montre bien toute la signification de cette transformation. Chez Proclus, d'une manière très caractéristique, la

---

1. PLOTIN, *Enn*, V, 3, 13, 36 : « Il ne pense pas et il n'y a pas de pensée de lui. Comment donc parlons-nous de lui ? – Ne serait-ce pas que nous disons quelque chose à son sujet, mais que nous ne *le* disons pas lui-même, et que nous n'avons ni connaissance ni intellection de lui ? Mais comment donc parlons-nous à son sujet, si nous ne le possédons pas ? – Ne serait-ce pas que, si nous ne le possédons pas par la connaissance, il n'est pas vrai que nous ne le possédions absolument pas, mais nous le possédons de telle manière que nous pouvons parler à son sujet, mais pas le dire lui-même. Car nous disons ce qu'il n'est pas ; mais nous ne disons pas ce qu'il est ; en sorte que nous parlons de lui, en partant des choses qui lui sont inférieures. Mais nous ne sommes pas empêchés de le posséder, même si nous ne pouvons *le* dire. Mais, comme les inspirés et les possédés [...]. » Ce texte fonde la possibilité de dire quelque chose à propos de l'Un sur l'expérience mystique (nous le *possédons*).

notion d'*apophasis* prend le pas sur celle d'*aphairesis* [1]. Mais c'est surtout chez Damascius que la méthode négative devient la plus radicale. Damascius a su admirablement exprimer le paradoxe que représente l'affirmation par la pensée humaine d'un principe absolu, transcendant la pensée, d'un principe du tout, c'est-à-dire de la totalité du concevable[2]. Ce principe en effet ne peut être hors du tout, car il ne serait plus principe, n'ayant plus aucun rapport avec le tout, et il ne peut être avec le tout et dans le tout, car il ne pourrait plus être principe, étant confondu avec son effet[3]. Il faut pourtant postuler un principe transcendant du tout, mais on ne peut rien dire à son sujet. Plotin disait que l'on ne peut penser le principe, mais que l'on peut en parler. Damascius, au contraire, déclare que l'on ne peut parler du principe, on peut seulement dire que l'on ne peut en parler : « Nous démontrons notre ignorance et notre impossibilité de parler à son sujet *(aphasia)*[4]. » Damascius analyse avec une lucidité parfaite les apories de l'inconnaissable : il est également impossible de dire que le principe est inconnaissable et qu'il est connaissable. Nous ne parlons pas du principe, nous ne faisons que décrire l'état subjectif dans lequel nous sommes : « Notre ignorance à son sujet est complète et nous ne le connaissons ni comme connaissable ni comme inconnaissable[5]. »

---

1. Cf. W. BEIERWALTES, *Proklos*, Francfort-sur-le-Main, 19792, p. 339 sq.
2. DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, vol. 1, texte établi par L. G. Westerink, et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 1-22.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.* Signalons un remarquable morceau de théologie négative dans le fragment d'un commentaire sur le *Parménide* que nous avons édité en l'attribuant à Porphyre, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, t. II, p. 65 sq.

III. Apophatisme et christianisme

À partir du IVe siècle, tout spécialement avec Grégoire de Nysse, la théologie négative devient une pièce maîtresse de la théologie chrétienne. Vers la fin du Ve siècle, un groupe d'écrits, que leur auteur anonyme a voulu mettre sous le patronage de Denys l'Aréopagite, expose avec beaucoup de détails, notamment dans l'ouvrage intitulé *Théologie mystique*, la voie apophatique d'accès au principe de toutes choses. Sous ce pseudonyme prestigieux, ces écrits jouèrent un rôle capital dans le Moyen Âge latin ; et, grâce à eux, des théologiens scolastiques comme Thomas d'Aquin, pratiquèrent, à leur tour, avec certaines corrections, la théologie négative. La tradition continua notamment avec des maîtres spirituels ou des mystiques comme Nicolas de Cues, Jean de la Croix, Angelus Silesius.

Certains théologiens[1] ont pensé que la théologie négative chrétienne est essentiellement différente de la théologie négative platonicienne. Pour eux, seule la notion chrétienne de création peut fonder une vraie théologie négative. Si Dieu a créé l'homme par un acte libre et gratuit de sa volonté, il y a un abîme infranchissable entre le créateur et sa créature. Dieu est inconnaissable absolument, par sa nature même, et seul un nouvel acte libre et gratuit de sa volonté a permis à l'homme de le connaître : c'est la révélation, qui s'est achevée dans l'incarnation du Verbe divin.

Il est en effet possible, après une longue élaboration, plus que millénaire, de concevoir une théologie de ce genre dans laquelle l'abîme entre Créateur et créature appelle à la fois une

1. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 30. E. Muhlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, pense que la notion d'infinité divine est une notion proprement chrétienne, qui n'apparaît pas avant Grégoire de Nysse et qui est différente de la théologie négative traditionnelle.

théologie apophatique, qui défend l'absolue transcendance de Dieu, et une théologie de l'Incarnation, qui assure que Dieu ne peut être connu que par la médiation du Verbe incarné. Mais historiquement, ce système ne semble pas avoir été élaboré d'une manière consciente. Il faut bien constater que les théologiens chrétiens de l'époque patristique ont introduit l'apophatisme dans la théologie chrétienne en utilisant exactement les argumentations et le vocabulaire technique des néoplatoniciens. Notamment l'influence exercée par le philosophe néoplatonicien Proclus sur les écrits du Pseudo-Denys est indiscutable[1]. D'autre part, il est difficile de prétendre que l'apophatisme chrétien est plus radical que l'apophatisme platonicien. On ne peut écrire avec V. Lossky[2] : « Pour un philosophe de tradition platonicienne, même quand il parle de l'union extatique comme seule voie pour atteindre Dieu, la nature divine est tout de même un objet, quelque chose de positivement définissable, le *hen,* une nature dont l'incognoscibilité réside surtout dans le fait de la débilité de notre entendement lié au multiple. » L'expression « positivement définissable » pourrait valoir pour la première méthode apophatique que nous avons distinguée, mais certainement pas pour celle des néoplatoniciens postérieurs, de Plotin à Damascius. S'il est un point sur lequel ils insistent en effet, c'est bien sur le fait que l'absolu ne peut être un objet.

IV. Apophatisme, langage et mystique

Nous retrouvons dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein[3] des problèmes analogues à ceux que Damascius

1. Sur cette question, cf. H.-D. Saffrey, « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », dans *Revue des sciences théologiques et philosophiques,* t. 63, 1979, pp. 3-16.
2. V. Lossky, *Essai…, op. cit.*, p. 30.
3. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* trad. fr., Paris, 1961, cité d'après les numéros des propositions.

avait posés. Mais l'opposition n'est plus cette fois entre le tout et le principe, mais entre le langage ou le monde et son sens.

> La proposition est capable de représenter la réalité, écrit-il, mais elle n'est pas capable de représenter ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir représenter la réalité, à savoir la forme logique. Pour pouvoir représenter la forme logique, il nous faudrait, avec la proposition, nous situer à l'extérieur de la logique, c'est-à-dire à l'extérieur du monde (4. 12).

Nous ne pouvons sortir du langage (qui pour nous est le tout) pour pouvoir exprimer le fait que le langage exprime quelque chose : « Ce qui s'exprime dans le langage, nous ne pouvons l'exprimer par le langage » (4. 121). On retrouve donc ici un apophatisme radical : il y a un indicible, un inexprimable et même, jusqu'à un certain point, un impensable, s'il est vrai que pour l'auteur le pensable s'identifie au représentable. Et pourtant, fidèle en cela à la tradition apophatique, Wittgenstein n'hésite pas à affirmer que cet indicible se montre. La proposition « montre » la forme logique de la réalité (4. 121) ; le fait que les propositions logiques soient des tautologies montre la logique du monde (6. 12). Finalement, ce qui se montre n'est pas de l'ordre du discours logique, mais de l'ordre « mystique » : « Il y a en tout cas un inexprimable ; il se montre ; c'est cela le mystique » (6. 522). Le « mystique » semble correspondre, pour Wittgenstein, à une plénitude existentielle et vécue qui échappe à toute expression : « Le mystique, ce n'est pas : comment est le monde ; mais : le fait qu'il soit » (6. 44). Suivant ici encore la tradition apophatique, le logicien invite au silence au sujet de cet indicible « qui se montre » : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire » (7). Le langage a donc un sens, le monde a donc un sens, et pourtant ce sens se trouve hors du langage, hors du monde (6. 41). Le sens du dicible est indicible. Le langage ne peut exprimer ce qui le fait langage, ni ce qui fait que le tout soit tout.

Wittgenstein rapproche donc étroitement l'« indicible » et le « mystique ». Effectivement l'on a généralement tendance à

lier étroitement, sinon à confondre, méthode apophatique et expérience mystique. Il est vrai qu'elles sont très proches l'une de l'autre, parce qu'elles se rapportent à l'ineffable, mais il nous faudra pourtant les distinguer finalement. Nous avons vu, par exemple, que la méthode aphairétique conduisait en principe à une intuition intellectuelle de l'Intellect ou de l'Intelligible vers lequel elle s'élevait. Or cette intuition intellectuelle prend effectivement un certain caractère « mystique » chez Plotin ; pour lui, le fait de passer du discours rationnel à la contemplation intuitive, le fait de recevoir l'illumination de l'Intelligence divine et de penser avec elle, est considéré comme une expérience exceptionnelle, qu'il décrit en des termes empruntés à la description de la folie amoureuse dans le *Phèdre* ou le *Banquet* de Platon[1], ce qui trahit un état analogue à ce que nous appelons l'expérience mystique. D'autre part, si la méthode aphairétique ne nous permet pas de penser le principe qui est au-delà de l'Intelligence divine et qui la fonde, elle postule en quelque sorte la possibilité d'un contact, d'une vision ou d'une union non-intellectuelle qui fonde la possibilité de parler du principe. Cette expérience prolongera alors en quelque sorte celle dont nous venons de parler : l'union avec l'Intelligence divine. Unie à l'Intelligence divine, l'âme humaine participe à la vie de celle-ci. Or l'Intelligence divine a une double activité[2] : d'une part, elle se pense elle-même et les idées qui sont en elle, elle est Pensée de la Pensée ; mais, d'autre part, elle est en un état d'union non intellectuelle, dans un contact simple avec le principe dont elle procède[3]. L'âme humaine peut, non seulement penser avec

1. Cf. P. HADOT, « Les Niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », dans *Journal de psychologie*, 1980, pp. 243-266.

2. Sur ces thèmes, cf. Ph. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, La Haye, 1969, 2e éd., pp. 17-25, 81-82 et 131. Voir aussi mon introduction au traité 38 (= *Enn.*, VI, 7) de Plotin dans *Écrits de Plotin, Traité 38,* introduction, traduction et notes par P. HADOT, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

3. PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 35, 19 sq.

l'Intelligence divine, mais aussi coïncider avec le mouvement d'extase de l'Intelligence vers le Principe. On voit donc que l'expérience mystique plotinienne est une sorte d'oscillation entre l'intuition intellectuelle de la Pensée qui se pense, et l'extase amoureuse de la Pensée qui se perd dans son principe. Mais précisément il faut bien souligner que Plotin distingue radicalement entre l'extase mystique et les méthodes théologiques. Celles-ci, qu'il évoque dans les termes précis du vocabulaire traditionnel platonicien, ne sont pour lui qu'une étude *(mathema)* préalable[1] ; elles ne sont absolument pas l'union ou la vision elle-même. La méthode négative est d'ordre rationnel, et l'expérience unitive est transrationnelle. Ces deux démarches sont radicalement distinctes, mais étroitement unies : c'est l'expérience mystique qui fonde la théologie négative et non l'inverse. Comme le dit Plotin, pour pouvoir parler de la réalité que nous ne pouvons penser, nous devons la « posséder[2] ». Cette possession, cette saisie obscure de l'indicible nous permet de dire qu'il y a un indicible et de parler de lui sous forme négative ; mais en même temps elle nous interdit de parler de lui autrement que sous forme négative.

Mais ce n'est pas l'accumulation des négations qui pourra procurer l'expérience. Plotin a bien senti l'abîme qui sépare les objets immanents à l'intellect humain et la vie propre et transcendante de l'intellect divin. Le jeu des négations ne peut franchir cet abîme, pas plus qu'il ne peut franchir l'abîme entre rationalité et existence : « Le fait que le monde soit, c'est là le mystique. » L'accumulation des négations peut tout au plus provoquer dans l'âme un vide qui la prédispose à l'expérience. Et elle peut servir, après l'expérience, à exprimer l'échec de toute description de l'indicible. Tel est probablement le sens de l'extraordinaire *Lettre*[3] de Lord Chandos dans laquelle Hugo

1. *Ibid.*, VI, 7, 36, 5 sq.
2. Cf. n. 1, p. 245.
3. Hugo VON HOFMANNSTHAL, *Lettres du voyageur à son retour*, précédé de la *Lettre de Lord Chandos*, Paris, 1969.

von Hofmannsthal raconte comment celui-ci, éprouvant l'intense présence du mystère de l'existence dans le moindre objet, a complètement perdu la faculté de décrire quoi que ce soit : « Quand cet étrange enchantement m'abandonne, je ne sais plus rien dire à son sujet. » C'est bien le silence recommandé par Wittgenstein à la fin de son *Tractatus*. Devant l'énigme de l'existence, le langage atteint ses limites infranchissables.

LA LEÇON DE PHILOSOPHIE ANTIQUE

L'histoire de la pensée hellénistique et romaine

Leçon inaugurale faite au Collège de France
le vendredi 18 février 1983

Monsieur l'Administrateur,
Mes chers Collègues,
Mesdames et Messieurs,

« Chacun de vous attend de moi deux choses à l'occasion de cette leçon inaugurale : tout d'abord que je remercie ceux grâce à qui j'ai pu venir ici, ensuite que je fasse un exposé de la méthode que j'emploierai pour accomplir la tâche qui m'a été confiée. » Tels sont, pour le sens, les premiers mots de la leçon inaugurale prononcée en latin, le 24 août 1551, par Pierre de la Ramée, titulaire de la chaire de rhétorique et de philosophie au Collège royal, donc une vingtaine d'années seulement après la fondation de cette institution. Il y a plus de quatre siècles, on le voit, l'usage de cette leçon, mais aussi ses thèmes majeurs étaient déjà fixés. Et à mon tour aujourd'hui je resterai fidèle à cette tradition vénérable.

Il y a plus d'un an déjà, mes chers collègues, vous avez décidé de créer une chaire d'Histoire de la pensée hellénistique et romaine et, un peu plus tard, vous m'avez fait l'honneur de m'en confier la charge. Comment vous dire d'une manière qui ne soit pas malhabile et superficielle, la profondeur de ma gratitude et de ma joie devant la confiance que vous m'avez témoignée ?

Je crois pouvoir déceler dans votre décision un trait de cette liberté, de cette indépendance d'esprit, qui caractérise tradi-

tionnellement la grande institution dans laquelle vous m'avez admis. Car, pour attirer votre choix, j'avais peu des qualités qui permettent habituellement de se faire remarquer, et la discipline que je représentais n'était pas de celles qui sont à la mode actuellement. J'étais en quelque sorte, comme disaient les Romains, un *homo nouus*, n'appartenant pas à cette noblesse intellectuelle dont l'un des principaux titres est traditionnellement celui d'ancien élève de l'École normale supérieure. Par ailleurs, vous l'avez certainement remarqué lors des visites que je vous ai faites, je n'ai pas cette autorité tranquille que confèrent l'usage et la maîtrise des idiomes qui se parlent actuellement dans la République des Lettres. Mon langage, vous allez encore le constater aujourd'hui, ne s'orne pas de ce maniérisme qui semble être actuellement de rigueur, lorsqu'on s'aventure à parler de sciences humaines. Pourtant, plusieurs d'entre vous m'ont encouragé à présenter ma candidature, et, au cours des visites traditionnelles qui furent pour moi un grand enrichissement, je fus extrêmement touché de rencontrer beaucoup de sympathie et d'intérêt, tout spécialement parmi les spécialistes des sciences exactes, pour le domaine de recherche dont je me faisais devant vous le défenseur. Autrement dit, je crois que je n'ai pas eu à vous convaincre, car vous étiez déjà persuadés de la nécessité d'assurer au Collège un enseignement et une recherche qui maintinssent étroitement liées des orientations trop souvent artificiellement coupées : le latin et le grec, la philologie et la philosophie, l'hellénisme et le christianisme. J'ai été ainsi émerveillé de découvrir qu'en cette fin du XXe siècle, alors que beaucoup d'entre vous utilisent quotidiennement des procédés techniques, des modes de raisonnement, des représentations de l'univers d'une complexité presque surhumaine, qui ouvrent à l'homme un avenir qu'il ne peut même pas concevoir, l'idéal d'humanisme qui inspira la fondation du Collège de France gardait toujours parmi vous, sous une forme sans doute plus consciente, plus critique, mais aussi plus vaste, plus intense, plus profonde, toute sa valeur et sa signification.

J'ai parlé d'une étroite liaison entre grec et latin, philologie et philosophie, hellénisme et christianisme. Je crois que cette formule correspond exactement à l'inspiration de l'enseignement de Pierre Courcelle, auquel je succède, si l'on peut dire, en ligne indirecte, par l'intermédiaire du poste administratif de R. Stein qui fut mon collègue à la Ve section de l'École pratique des hautes études et auquel je tiens à rendre hommage en ce jour. Je crois que, ce soir, Pierre Courcelle, qui nous a été si brutalement arraché, est présent intensément au cœur de beaucoup d'entre nous. Il fut pour moi un maître, qui m'a beaucoup appris, mais aussi un ami qui me montra beaucoup de sollicitude. Je ne puis maintenant parler que du savant pour évoquer cette œuvre immense, composée de très grands livres, d'innombrables articles, de centaines de comptes rendus. Je ne sais si l'on a suffisamment mesuré la portée de ce gigantesque labeur. Les premières lignes de son grand ouvrage : *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, soulignaient bien ce que l'orientation de sa recherche avait de révolutionnaire pour son époque. « Un gros livre sur les lettres helléniques en Occident de la mort de Théodose à la reconquête justinienne a de quoi surprendre », écrivait Pierre Courcelle.

La surprise, c'était d'abord qu'un latiniste s'intéressât aux lettres grecques. Pourtant, comme le notait Pierre Courcelle, ce sont les lettres grecques qui ont permis l'éclosion de la littérature latine, qui ont produit Cicéron, le type le plus achevé de la culture gréco-romaine à son apogée, qui ont failli même se substituer au latin lorsqu'au IIe siècle après J.-C. celui-ci fut éclipsé par le grec comme langue littéraire. Il faut bien pourtant constater et déplorer que, malgré l'initiative et l'exemple de Pierre Courcelle, à cause d'un préjugé qui n'est pas totalement dépassé et qui tient à la coupure désastreuse que la recherche française établit entre le grec et le latin, ce que disait Pierre Courcelle en 1943, c'est-à-dire il y a quarante ans, reste malheureusement vrai aujourd'hui : « Je ne connais pas de travail d'ensemble qui étudie l'influence grecque sur la pensée ou la culture romaine de l'Empire. »

La surprise, c'était encore de voir un latiniste consacrer une étude aussi importante à une époque tardive et montrer qu'aux Ve et VIe siècles, dans un moment de prétendue décadence, les lettres grecques avaient connu une renaissance remarquable qui, grâce à Augustin, Macrobe, Boèce, Martianus Capella et Cassiodore, devait permettre au Moyen Âge occidental de garder le contact avec la pensée grecque, jusqu'à ce que les traductions arabes lui permissent de la retrouver dans des sources plus riches. La surprise, c'était encore de voir un philologue aborder des problèmes d'histoire de la philosophie, en montrant l'influence capitale exercée sur la pensée latine chrétienne par le néoplatonisme grec et païen, et, précision importante, non pas tellement par Plotin que par son disciple Porphyre. Nouvelle surprise : ce philologue établissait ses résultats par une méthode rigoureusement philologique. Je veux dire qu'il ne se contentait pas de déceler de vagues analogies entre les doctrines néoplatoniciennes et chrétiennes, d'évaluer, de manière purement subjective, les influences ou les originalités, en un mot de se fier à la rhétorique et à l'inspiration pour établir ses conclusions. Non, suivant en cela l'exemple de Paul Henry, le savant éditeur de Plotin, qui a été lui aussi pour moi un modèle de méthode scientifique, Pierre Courcelle comparait les textes. Il découvrait ce que tout le monde aurait pu voir, mais que personne n'avait vu avant lui, que tel texte d'Ambroise était traduit littéralement de Plotin, que tel texte de Boèce était littéralement traduit d'un commentateur grec néoplatonicien d'Aristote. Une telle méthode permettait d'établir des faits indiscutables, de faire sortir l'histoire de la pensée de ses approximations, de ce flou artistique dans lequel certains historiens, même contemporains de Pierre Courcelle, avaient tendance à la reléguer.

Si *Les Lettres grecques en Occident* provoquèrent une surprise, les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, dont la première édition parut en 1950, suscitèrent presque un scandale, notamment à cause de l'interprétation que Pierre Courcelle proposait du récit que fait Augustin de sa propre

conversion. Augustin raconte que, pleurant sous un figuier, s'accablant lui-même de pressantes interrogations et de reproches amers contre son indécision, il entendit une voix d'enfant répétant : « Prends et lis. » Il ouvrit alors au hasard, comme pour tirer un sort, le livre des Épîtres de Paul et il lut la phrase qui le convertit. Averti par sa profonde connaissance des procédés littéraires d'Augustin et des traditions de l'allégorie chrétienne, Pierre Courcelle avait osé écrire que le figuier pouvait bien avoir une valeur purement symbolique, représentant l'« ombrage mortel des péchés » et que la voix d'enfant pouvait bien être aussi introduite d'une manière purement littéraire pour signifier allégoriquement la réponse divine aux interrogations d'Augustin. Pierre Courcelle ne se doutait pas de la tempête qu'il allait déchaîner en proposant cette interprétation. Elle dura presque vingt ans. Les plus grands noms de la patristique internationale entrèrent dans la querelle. Je ne voudrais pas la rallumer, bien évidemment. Mais je voudrais souligner combien, méthodologiquement, la position de Pierre Courcelle était intéressante. Elle partait en effet du principe très simple selon lequel un texte doit s'interpréter en fonction du genre littéraire auquel il appartient. La plupart des adversaires de Pierre Courcelle étaient victimes du préjugé moderne et anachronique qui consiste à croire que les *Confessions* d'Augustin sont avant tout un témoignage autobiographique. Pierre Courcelle au contraire avait bien compris que les *Confessions* sont une œuvre essentiellement théologique, dans laquelle chaque scène peut revêtir un sens symbolique. On s'est toujours étonné par exemple de la longueur du récit du vol de poires commis par Augustin au temps de son adolescence. Mais elle s'explique parce que ces fruits volés dans un jardin deviennent symboliquement, pour Augustin, le fruit défendu volé dans le jardin d'Éden et qu'ils lui donnent l'occasion de développer une réflexion théologique sur la nature du péché. Dans ce genre littéraire, il est donc extrêmement difficile de distinguer ce qui est mise en scène symbolique ou récit d'un événement historique.

Une très grande partie de l'œuvre de Pierre Courcelle a été consacrée à poursuivre la fortune des grands thèmes comme le « Connais-toi toi-même » ou des grandes œuvres comme les *Confessions* d'Augustin ou la *Consolation* de Boèce dans l'histoire de la pensée occidentale. Ce n'est pas la moindre originalité de plusieurs des grands ouvrages qu'il a écrits dans cette perspective, d'associer à l'étude littéraire les enquêtes iconographiques se rapportant par exemple aux illustrations des *Confessions* ou de la *Consolation* au cours des âges. Ces recherches iconographiques, capitales pour reconstituer l'histoire des mentalités et de l'imagination religieuses, furent toutes menées en collaboration avec M[me] Jeanne Courcelle dont les grandes connaissances dans les techniques de l'histoire de l'art et de la description iconographique enrichirent beaucoup l'œuvre de son mari.

Cette trop brève évocation laissera entrevoir, je l'espère, le mouvement général, l'itinéraire des recherches de Pierre. Courcelle. Parti de l'Antiquité tardive, il a été amené à remonter, notamment dans son livre sur le « Connais-toi toi-même », vers la philosophie d'époque impériale et hellénistique et, d'autre part, à suivre à travers les âges le devenir des œuvres, des thèmes, des images antiques, dans la tradition de l'Occident. C'est finalement, nous allons le voir, à l'esprit, à l'orientation profonde de l'œuvre et de l'enseignement de Pierre Courcelle que voudrait se rattacher cette histoire de la pensée hellénistique et romaine dont je voudrais maintenant vous entretenir.

J'en viens, en effet, selon le plan défini par Pierre de la Ramée, à vous présenter ce qu'il appelait lui-même *ratio muneris officiique nostri* : l'objet et la méthode de l'enseignement qui m'a été confié. Dans le titre de ma chaire, le mot « pensée » peut paraître bien vague ; il peut s'appliquer en effet à un domaine immense et indéfini, allant de la politique à l'art, de la poésie à la science et à la philosophie ou à la religion et à la magie. Il invite en tout cas à des excursions passionnantes

dans le vaste monde d'œuvres merveilleuses et fascinantes qui ont été produites pendant la grande période de l'histoire de l'humanité que je me propose d'étudier. Nous accepterons peut-être une fois ou l'autre cette invitation, mais notre intention est d'aller à l'essentiel, de reconnaître le typique, le significatif, de chercher à saisir les *Urphänomene*, comme aurait dit Goethe. Et précisément la *philosophia*, au sens où l'on entendait alors ce terme, est bien l'un des phénomènes typiques et significatifs du monde gréco-romain. C'est lui qui retiendra surtout notre attention. Nous avons préféré toutefois parler de « pensée hellénistique et romaine » pour nous réserver le droit de suivre cette *philosophia* dans ses manifestations les plus variées et surtout pour éliminer les préconceptions que le mot « philosophie » peut évoquer dans l'esprit de l'homme moderne.

« Hellénistique et romaine » : voilà des qualificatifs qui ouvrent, eux aussi, une période immense. Notre histoire commence avec cet événement hautement symbolique que représente la fantastique expédition d'Alexandre, et avec l'apparition du monde que l'on appelle hellénistique, c'est-à-dire l'apparition de cette forme nouvelle que prend la civilisation grecque à partir du moment où, grâce aux conquêtes d'Alexandre, puis à l'essor des royaumes qui s'ensuit, cette civilisation se répand dans le monde barbare, de l'Égypte aux frontières de l'Inde, et entre alors en contact avec les nations et les civilisations les plus diverses. Ainsi s'établit une sorte de distance, d'éloignement historique, entre la pensée hellénistique et la tradition grecque qui l'a précédée. Notre histoire voit ensuite l'essor de Rome qui provoquera la destruction des royaumes hellénistiques, achevée en l'an 30 avant J.-C. avec la mort de Cléopâtre. Ce sera ensuite l'expansion de l'Empire romain, la montée et le triomphe du christianisme, les invasions barbares et la fin de l'empire d'Occident.

Nous venons de parcourir ainsi un millénaire. Mais, du point de vue de l'histoire de la pensée, cette longue période doit être traitée comme un tout. Il est en effet impossible de

connaître la pensée hellénistique sans recourir aux documents postérieurs, ceux de l'époque impériale et de l'Antiquité tardive, qui nous la révèlent ; et il est également impossible de comprendre la pensée romaine sans tenir compte de son arrière-plan grec.

Il faut bien reconnaître tout d'abord que presque toute la littérature hellénistique, principalement la production philosophique, est disparue. Le philosophe stoïcien Chrysippe, pour ne citer qu'un seul exemple parmi bien d'autres, avait écrit sept cents ouvrages ; tout s'est perdu : seuls quelques fragments nous sont parvenus. Nous aurions sans doute une tout autre idée de la philosophie hellénistique si ce gigantesque naufrage n'avait pas eu lieu. Comment espérer compenser un peu cette perte irréparable ? Il y a évidemment le hasard des découvertes qui permet parfois de mettre au jour des textes inconnus. Par exemple, on a retrouvé au milieu du XVIIIe siècle, à Herculanum, une bibliothèque épicurienne : elle contenait des textes remarquablement intéressants non seulement pour la connaissance de cette école, mais aussi pour celle du stoïcisme et du platonisme. L'Institut de papyrologie de Naples exploite encore aujourd'hui d'une manière exemplaire ces précieux documents, en en améliorant sans cesse la lecture et le commentaire. Autre exemple : au cours des fouilles que notre collègue Paul Bernard a menées pendant quinze ans à Aï-Khanoum, près de la frontière entre l'Afghanistan et l'U.R.S.S., pour retrouver les restes d'une ville hellénistique du royaume de Bactriane, un texte philosophique, malheureusement terriblement mutilé, a pu être découvert. La présence d'un tel document à un tel endroit suffit d'ailleurs à faire comprendre l'extraordinaire expansion de l'hellénisme qu'avaient provoquée les conquêtes d'Alexandre. Il date probablement du IIIe ou du IIe siècle, et il représente un fragment, malheureusement très difficile à lire, d'un dialogue, dans lequel on peut reconnaître un passage inspiré par la tradition aristotélicienne.

En dehors de trouvailles de ce genre, extrêmement rares, l'on est bien obligé d'exploiter au maximum les textes exis-

tants, qui, souvent, sont bien postérieurs à l'époque hellénistique, pour y puiser des renseignements. Il faut commencer évidemment par les textes grecs. Malgré de nombreux et excellents travaux, il y a encore beaucoup à entreprendre dans ce domaine. Il faudrait par exemple réaliser ou mettre à jour les recueils de fragments philosophiques qui nous sont parvenus. C'est ainsi que l'ouvrage de H. von Arnim, qui rassemble les fragments des plus anciens stoïciens, date exactement de quatre-vingts ans et demande une sérieuse révision. Par ailleurs, il n'existe aucun recueil des fragments des académiciens pour la période qui va d'Arcésilas à Philon de Larisse. D'autre part, des mines de renseignements comme les œuvres de Philon d'Alexandrie, de Galien, d'Athénée, de Lucien, ou comme les commentaires sur Platon et Aristote écrits à la fin de l'Antiquité, n'ont jamais été systématiquement exploitées.

Mais, dans cette enquête, les écrivains latins sont tout aussi indispensables. Car, bien que les latinistes n'en conviennent pas toujours, il faut bien admettre que la littérature latine, excepté les historiens (et encore !), est constituée, en sa plus grande part, ou de traductions, ou de paraphrases, ou d'imitations de textes grecs. Parfois cela est tout à fait évident, car on peut comparer, ligne par ligne et mot à mot, les originaux grecs qui ont été traduits ou paraphrasés par les écrivains latins, parfois aussi les écrivains latins citent eux-mêmes leurs sources grecques, parfois enfin on peut légitimement conjecturer ces influences à l'aide d'indices qui ne trompent pas. Grâce aux écrivains latins, une grande partie de la pensée hellénistique a été sauvée. Sans Cicéron, Lucrèce, Sénèque, Aulu-Gelle, de vastes aspects de la philosophie des épicuriens, des stoïciens, des académiciens, seraient irrémédiablement perdus. Les Latins de l'époque chrétienne sont d'ailleurs tout aussi précieux : sans Marius Victorinus, Augustin, Ambroise de Milan, Macrobe, Boèce, Martianus Capella, combien de sources grecques seraient totalement ignorées ! Deux démarches sont donc inséparables : d'une part, expliquer la pensée latine par son arrière-plan grec, d'autre part, retrouver, à travers les écrivains latins, la pensée

grecque perdue ; il est donc tout à fait impossible de séparer, dans la recherche, le grec et le latin.

Nous sommes ici en présence du grand événement culturel de l'Occident, l'apparition d'une langue philosophique latine, traduite du grec. Là encore, il faudrait étudier systématiquement la manière dont s'est constitué ce vocabulaire technique qui, grâce à Cicéron, Sénèque, Tertullien, Victorinus, Calcidius, Augustin et Boèce, marquera de son empreinte, à travers le Moyen Âge, la genèse de la pensée moderne. Peut-on espérer qu'un jour, avec les moyens techniques actuels, on pourra constituer un lexique complet des correspondances des termes philosophiques en grec et en latin ? Il aurait d'ailleurs besoin d'un long commentaire, car le plus intéressant serait d'analyser les glissements de sens qui se sont opérés dans le passage d'une langue à l'autre. Le cas du vocabulaire ontologique, la traduction d'*ousia* par *substantia*, par exemple, est justement célèbre et a suscité encore récemment de remarquables études. Nous retrouvons ici un phénomène, auquel nous avions fait une discrète allusion à propos du mot *philosophia* et que nous allons rencontrer tout au long du présent exposé, je veux parler du phénomène des incompréhensions, des glissements, des pertes de sens, des réinterprétations, pouvant parfois aller jusqu'au contresens, qui surgissent dès qu'il y a tradition, traduction, exégèse. Notre histoire de la pensée hellénistique et romaine consistera donc avant tout à reconnaître et à analyser l'évolution des sens et des significations.

C'est précisément la nécessité d'expliquer cette évolution qui justifie notre intention d'étudier comme un tout la période dont nous parlons. Les traductions du grec en latin ne sont en effet qu'un aspect particulier de ce vaste processus d'unification, c'est-à-dire d'hellénisation, des différentes cultures de la Méditerranée, de l'Europe, de l'Asie Mineure, qui s'est opéré progressivement depuis le IVe siècle avant J.-C. jusqu'à la fin du monde antique. La pensée hellénique a eu l'étrange pouvoir d'absorber les données mythiques et conceptuelles les plus diverses. Toutes les cultures du monde méditerranéen ont fini

ainsi par s'exprimer dans les catégories de la pensée hellénique, mais au prix d'importants glissements de sens qui ont déformé aussi bien le contenu des mythes, des valeurs, des sagesses propres à ces cultures, que le contenu de la tradition hellénique elle-même. Dans cette sorte de piège, sont tombés successivement les Romains, tout en conservant leur langue, puis les Juifs, puis les chrétiens. C'est à ce prix que s'est créée la remarquable communauté de langue et de culture qui caractérise le monde gréco-romain. Ce processus d'identification a assuré aussi une étonnante continuité à l'intérieur des traditions littéraires, philosophiques ou religieuses.

Cette continuité dans l'évolution et cette unification progressive peuvent s'observer de la manière la plus remarquable dans le domaine de la philosophie. Au début de la période hellénistique, on assiste à un extraordinaire foisonnement d'écoles, dans le sillage du mouvement sophistique et de l'expérience socratique. Mais, à partir du IIIe siècle avant J.-C., une sorte de tri s'effectue. Ne subsistent, à Athènes, que les écoles auxquelles leurs fondateurs avaient songé à donner des institutions bien organisées : l'école de Platon, celle d'Aristote et de Théophraste, celle d'Épicure, celle de Zénon et de Chrysippe. À côté de ces quatre écoles, il existe aussi deux mouvements qui sont surtout des traditions spirituelles : le scepticisme et le cynisme. Après le naufrage des bases institutionnelles des écoles, à Athènes, à la fin de l'époque hellénistique, des écoles privées et même des chaires officielles subventionnées continueront à être fondées dans tout l'Empire, et elles se réclameront de la tradition spirituelle des fondateurs. On assiste ainsi pendant six siècles, du IIIe siècle avant J.-C., jusqu'au IIIe siècle de notre ère, à une étonnante stabilité des six traditions dont nous avons parlé. Toutefois à partir du IIIe siècle après J.-C., achevant un mouvement qui s'esquissait depuis le Ier siècle, le platonisme, encore une fois au prix de glissements de sens et de nombreuses réinterprétations, va absorber, dans une synthèse originale, l'aristotélisme et le stoïcisme, tandis que toutes les autres traditions vont devenir marginales. Ce phénomène

d'unification a une importance historique capitale. Cette synthèse néoplatonicienne, grâce à des auteurs de la basse Antiquité, mais aussi grâce aux traductions arabes et à la tradition byzantine, dominera toute la pensée du Moyen Âge et de la Renaissance, et elle sera, en quelque sorte, le dénominateur commun des théologies et mystiques juives, chrétiennes et musulmanes.

Nous venons de donner une très brève esquisse des grandes lignes de l'histoire des écoles philosophiques dans l'Antiquité. Mais notre histoire de la pensée hellénistique et romaine, comme histoire de la *philosophia* antique, s'attachera moins à étudier les diversités et les particularités doctrinales, propres à ces différentes écoles, qu'à chercher à décrire l'essence même du phénomène de la *philosophia* et à dégager les caractéristiques communes du « philosophe » ou du « philosopher » dans l'Antiquité. Il s'agit d'essayer de reconnaître en quelque sorte l'étrangeté de ce phénomène, afin d'essayer de mieux comprendre ensuite l'étrangeté de sa permanence dans toute l'histoire de la pensée occidentale. Pourquoi, dira-t-on, parler d'étrangeté alors qu'il s'agit d'une chose très générale et très commune ? Une teinture philosophique ne colore-t-elle pas toute la pensée hellénistique et romaine ? La généralisation, la vulgarisation de la philosophie, n'est-elle pas l'une des caractéristiques de l'époque ? La philosophie est présente partout, dans les discours, dans les romans, dans la poésie, dans la science, dans l'art. Pourtant il ne faut pas s'y tromper. Il y a un abîme entre ces idées générales, ces lieux communs, qui peuvent orner un développement littéraire, et le véritable « philosopher ». Celui-ci implique en effet une rupture avec ce que les sceptiques appelaient *bios*, c'est-à-dire la vie quotidienne, lorsqu'ils reprochaient précisément aux autres philosophes de ne pas suivre la conduite commune de la vie, la manière habituelle de voir et d'agir, qui consistait, pour les sceptiques, dans le respect des coutumes et des lois, la pratique des techniques artistiques ou économiques, la satisfaction des besoins du corps, la foi aux apparences, indispensable pour

agir. Il est vrai que, ce faisant, dans le choix de cette conformité à la conduite commune de la vie, les sceptiques restaient eux-mêmes des philosophes, puisqu'ils pratiquaient un exercice somme toute assez étrange, la suspension du jugement, et visaient une fin, la tranquillité ininterrompue et la sérénité de l'âme, que la conduite commune de la vie ne connaissait guère.

Précisément cette rupture du philosophe avec les conduites de la vie quotidienne est ressentie fortement par les non-philosophes. Chez les auteurs comiques et satiriques, les philosophes apparaissent comme des personnages bizarres, sinon dangereux. Il est vrai d'ailleurs que, dans toute l'Antiquité, le nombre des charlatans qui se présentaient comme des philosophes, a dû être considérable, et Lucien, par exemple, exercera volontiers sa verve à leurs dépens. Mais les juristes, eux aussi, considèrent les philosophes comme des gens à part. Dans les litiges des professeurs avec leurs débiteurs, les autorités, selon Ulpien, n'ont pas à s'occuper des philosophes, puisque ceux-ci professent eux-mêmes de mépriser l'argent. Une réglementation de l'empereur Antonin le Pieux concernant les salaires et les indemnités note que, si les philosophes chicanent sur leurs possessions, ils montreront qu'ils ne sont pas des philosophes. Les philosophes sont donc des gens à part et étranges. Étranges en effet ces épicuriens qui mènent une vie frugale en pratiquant dans leur cercle philosophique une égalité totale entre les hommes et les femmes, et même entre les femmes mariées et les courtisanes ; étranges ces stoïciens romains qui administrent de façon désintéressée les provinces de l'Empire qui leur sont confiées et sont les seuls à prendre au sérieux les prescriptions des lois édictées contre le luxe ; étrange ce platonicien romain, le sénateur Rogatianus, disciple de Plotin, qui, le jour même où il doit prendre ses fonctions de préteur, renonce à ses charges, abandonne tous ses biens, affranchit ses esclaves et ne mange plus qu'un jour sur deux. Étranges donc tous ces philosophes dont le comportement, sans être inspiré par la religion, rompt pourtant totalement avec les coutumes et les habitudes du commun des mortels.

Déjà le Socrate des dialogues platoniciens était appelé *atopos*, c'est-à-dire « inclassable ». Ce qui le rend *atopos*, c'est précisément qu'il est « philo-sophe » au sens étymologique du mot, c'est-à-dire qu'il est amoureux de la sagesse. Car la sagesse, dit Diotime dans le *Banquet* de Platon, n'est pas un état humain, c'est un état de perfection dans l'être et la connaissance qui ne peut être que divin. C'est l'amour de cette sagesse étrangère au monde qui rend le philosophe étranger au monde.

Chaque école élaborera donc sa représentation rationnelle de cet état de perfection qui devrait être celui du sage, et elle s'appliquera à en tracer le portrait. Il est vrai que cet idéal transcendant sera considéré comme presque inaccessible : selon certaines écoles, il n'y a jamais eu de sage ; selon d'autres, il y en a peut-être eu un ou deux, comme Épicure, ce dieu parmi les hommes ; selon d'autres enfin, l'homme ne peut atteindre cet état qu'en des instants rares et fulgurants. Dans cette norme transcendante posée par la raison, chaque école exprimera sa vision particulière du monde, son style de vie propre, son idée de l'homme parfait. C'est pourquoi la description de cette norme transcendante, dans chaque école, viendra finalement coïncider avec l'idée rationnelle de Dieu. Michelet l'a dit très profondément : « La religion grecque finit par son vrai dieu : le sage. » On peut interpréter cette formule, que Michelet ne développe pas, en disant que la Grèce dépasse la représentation mythique qu'elle avait de ses dieux, au moment où les philosophes conçoivent d'une manière rationnelle Dieu sur le modèle du sage. Sans doute, dans ces descriptions classiques du sage, certaines circonstances de la vie humaine seront évoquées, on se plaira à dire ce que ferait le sage dans telle ou telle situation, mais, précisément, la béatitude qu'il conservera inébranlablement en telle ou telle difficulté sera celle de Dieu même. Quelle sera la vie du sage dans la solitude, demande Sénèque, s'il est en prison ou en exil, ou jeté sur une plage déserte ? Et il répond : « Ce sera celle de Zeus [c'est-à-dire pour les stoïciens celle de la Raison universelle], lorsqu'à la fin de

chaque période cosmique, l'activité de la nature ayant cessé, il s'adonne librement à ses pensées ; le sage jouira, comme lui, du bonheur d'être avec soi-même. » C'est que, pour les stoïciens, la pensée et la volonté de leur sage coïncident totalement avec la pensée, la volonté et le devenir de la Raison qui est immanente au devenir du Cosmos. Quant au sage épicurien, comme les dieux, il voit naître, à partir des atomes, dans le vide infini, l'infinité des mondes, la nature suffit à ses besoins, et rien ne vient jamais effleurer la paix de son âme. Les sages platoniciens et aristotéliciens, pour leur part, selon des nuances différentes, s'élèvent, par leur vie de pensée, au niveau de la Pensée divine.

On comprend mieux maintenant l'*atopia*, l'étrangeté du philosophe dans le monde humain. On ne sait où le classer, car il n'est ni un sage ni un homme comme les autres. Il sait que l'état normal, l'état naturel des hommes, devrait être la sagesse ; car elle n'est rien d'autre que la vision des choses telles qu'elles sont, la vision du cosmos tel qu'il est dans la lumière de la raison, et elle n'est aussi rien d'autre que le mode d'être et de vie qui devrait correspondre à cette vision. Mais le philosophe sait aussi que cette sagesse est un état idéal et presque inaccessible. Pour un tel homme, la vie quotidienne, telle qu'elle est organisée et vécue par les autres hommes, doit nécessairement apparaître comme anormale, comme un état de folie, d'inconscience, d'ignorance de la réalité. Et pourtant il lui faut bien vivre cette vie de tous les jours, dans laquelle il se sent étranger et dans laquelle les autres le perçoivent comme étranger. Et c'est précisément dans cette vie quotidienne qu'il devra chercher à tendre vers ce mode de vie, qui est totalement étranger à la vie quotidienne. Il y aura ainsi un perpétuel conflit entre la tentative du philosophe pour voir les choses telles qu'elles sont du point de vue de la nature universelle, et la vision conventionnelle des choses sur laquelle repose la société humaine, un conflit entre la vie qu'il faudrait vivre et les coutumes et conventions de la vie quotidienne. Ce conflit ne pourra jamais se résoudre totalement. Les cyniques choisiront même la rupture totale, en refusant le monde de la

convention sociale. D'autres, au contraire, comme les sceptiques, accepteront pleinement la convention sociale, en réservant leur paix intérieure. D'autres, comme les épicuriens, essaieront de recréer entre eux une vie quotidienne conforme à l'idéal de sagesse. D'autres enfin, comme les platoniciens et les stoïciens, s'efforceront, au prix des plus grandes difficultés, de vivre « philosophiquement » la vie quotidienne et même la vie publique. Pour tous, en tout cas, la vie philosophique sera une tentative pour vivre et penser selon la norme de la sagesse, elle sera exactement une marche, un progrès, en quelque sorte asymptote, vers cet état transcendant.

Chaque école représentera donc une forme de vie, spécifiée par un idéal de sagesse. À chaque école correspondra ainsi une attitude intérieure fondamentale : par exemple, la tension chez les stoïciens, la détente chez les épicuriens ; une certaine manière de parler : par exemple, une dialectique percutante chez les stoïciens, une rhétorique abondante chez les académiciens. Mais, surtout, dans toutes les écoles, seront pratiqués des exercices destinés à assurer le progrès spirituel vers l'état idéal de la sagesse, des exercices de la raison qui seront, pour l'âme, analogues à l'entraînement de l'athlète ou aux pratiques d'une cure médicale. D'une manière générale, ils consistent surtout dans le contrôle de soi et dans la méditation. Le contrôle de soi est fondamentalement attention à soi-même : vigilance tendue dans le stoïcisme, renoncement aux désirs superflus dans l'épicurisme. Il implique toujours un effort de volonté, donc une foi dans la liberté morale, dans la possibilité de s'améliorer, une conscience morale aiguë, affinée par la pratique de l'examen de conscience et de la direction spirituelle, et enfin des exercices pratiques que Plutarque notamment a décrits avec une remarquable précision : contrôler sa colère, sa curiosité, ses paroles, son amour des richesses, en commençant à s'exercer dans les choses les plus faciles pour acquérir peu à peu une habitude stable et solide.

Surtout, l'« exercice » de la raison est « méditation » : étymologiquement d'ailleurs les deux mots sont synonymes.

À la différence des méditations de l'Extrême-Orient de type bouddhiste, la méditation philosophique gréco-romaine n'est pas liée à une attitude corporelle, mais elle est un exercice purement rationnel ou imaginatif ou intuitif. Les formes en sont extrêmement variées. Elle est tout d'abord mémorisation et assimilation des dogmes fondamentaux et des règles de vie de l'école. Grâce à cet exercice, la vision du monde de celui qui s'efforce de progresser spirituellement sera totalement transformée. Notamment la méditation philosophique des dogmes essentiels de la physique, par exemple la contemplation épicurienne de la genèse des mondes dans le vide infini, ou la contemplation stoïcienne du déroulement rationnel et nécessaire des événements cosmiques, pourra inspirer un exercice de l'imagination dans lequel les choses humaines apparaîtront comme de peu d'importance dans l'immensité de l'espace et du temps. Ces dogmes, ces règles de vie, il faudra s'efforcer de les « avoir sous la main » pour pouvoir se conduire en philosophe dans toutes les circonstances de la vie. Il faudra d'ailleurs s'imaginer à l'avance ces circonstances pour être prêt au choc des événements. Dans toutes les écoles, pour des raisons diverses, la philosophie sera tout spécialement une méditation de la mort et une attention concentrée sur le moment présent, pour jouir de celui-ci ou pour le vivre en pleine conscience. Dans tous ces exercices, tous les moyens que procurent la dialectique et la rhétorique seront utilisés pour obtenir le maximum d'efficacité. C'est notamment un tel usage conscient et voulu de la rhétorique qui explique l'impression de pessimisme que certains lecteurs croient découvrir dans les *Pensées* de Marc Aurèle. Toutes les images lui paraissent bonnes, si elles peuvent frapper l'imagination et faire prendre conscience des illusions et des conventions des hommes.

C'est dans la perspective de ces exercices de méditation qu'il faut comprendre les rapports entre théorie et pratique dans la philosophie de cette époque. La théorie pour elle-même n'y est jamais considérée comme une fin en soi. Ou bien elle est clairement et décidément mise au service de la pratique.

Épicure le dit explicitement : le but de la science de la nature, c'est de procurer la sérénité de l'âme. Ou bien, comme chez les aristotéliciens, on s'attache, plus qu'aux théories en elles-mêmes, à l'activité théorique considérée comme un mode de vie qui procure un plaisir et un bonheur presque divins. Ou bien, comme dans l'école académicienne, ou chez les sceptiques, l'activité théorique est une activité critique. Ou bien, comme chez les platoniciens, la théorie abstraite n'est pas considérée comme véritable connaissance : comme le dit Porphyre, « la contemplation béatifiante ne consiste pas en une accumulation de raisonnements ni en une masse de connaissances apprises, mais il faut que la théorie devienne en nous nature et vie ». Et, selon Plotin, on ne peut connaître l'âme, si on ne se purifie pas de ses passions pour expérimenter en soi la transcendance de l'âme par rapport au corps, et on ne peut connaître le principe de toutes choses, si l'on n'a pas l'expérience de l'union avec lui.

Pour permettre les exercices de méditation, on mettait à la disposition des commençants des sentences ou des résumés des principaux dogmes de l'école. Les *Lettres* d'Épicure que nous a conservées Diogène Laërce sont destinées à jouer ce rôle. Pour assurer à ces dogmes une grande efficacité spirituelle, il fallait les présenter sous la forme de formules courtes et frappantes, comme les *Sentences choisies* d'Épicure, ou sous une forme rigoureusement systématique, comme la *Lettre à Hérodote* du même auteur, qui permettait au disciple de saisir en une sorte d'intuition unique l'essentiel de la doctrine pour l'avoir plus commodément « sous la main ». Dans ce cas le souci de cohérence systématique était mis au service de l'efficacité spirituelle.

Dans chaque école, les dogmes et principes méthodologiques n'ont pas à être discutés. Philosopher, à cette époque-là, c'est choisir une école, se convertir à son mode de vie et accepter ses dogmes. C'est pourquoi, pour l'essentiel, les dogmes fondamentaux et les règles de vie du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme et de l'épicurisme n'ont pas évolué pendant toute l'Antiquité. Même les savants de l'Antiquité se

rattachent toujours à une école philosophique : le développement de leurs théorèmes mathématiques ou astronomiques ne modifie en rien les principes fondamentaux de l'école à laquelle ils adhèrent.

Cela ne veut pas dire que la réflexion et l'élaboration théoriques soient absentes de la vie philosophique. Toutefois cette activité ne portera jamais sur les dogmes eux-mêmes ou sur les principes méthodologiques, mais sur le mode de démonstration et de systématisation des dogmes, et sur les points de doctrine secondaires qui en découlent, mais ne font pas l'unanimité dans l'école. Ce genre de recherche est toujours réservé aux progressants. Il est pour eux un exercice de la raison qui les affermit dans leur vie philosophique. Chrysippe, par exemple, se sentait capable de trouver par lui-même les arguments justifiant les dogmes stoïciens posés par Zénon et par Cléanthe, ce qui l'amenait d'ailleurs à être en désaccord avec eux, non pas sur les dogmes, mais sur la manière de les établir. Épicure, lui aussi, réserve aux progressants la discussion et l'étude des points de détail, et, beaucoup plus tard, la même attitude se retrouvera chez Origène qui assigne aux « spirituels » le soin de rechercher, comme il le dit lui-même, par manière d'exercice, les « comment » et les « pourquoi », et de discuter des questions obscures et secondaires. Cet effort de réflexion théorique pourra aboutir à la rédaction de vastes ouvrages.

Ce sont évidemment ces traités systématiques ou ces commentaires savants qui attirent très légitimement l'attention de l'historien de la philosophie : par exemple le traité sur les *Principes* d'Origène, les *Éléments de théologie* de Proclus. L'étude du mouvement de la pensée dans ces grands textes doit être l'une des tâches principales de la réflexion sur le phénomène de la philosophie. Toutefois, il faut bien le reconnaître, d'une manière générale, les ouvrages philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine risquent de dérouter presque toujours les lecteurs contemporains : je ne parle pas seulement du grand public, mais même des spécialistes de l'Antiquité. On pourrait composer toute une anthologie des griefs faits aux

auteurs antiques par les commentateurs modernes qui leur reprochent de mal composer, de se contredire, de manquer de rigueur et de cohérence. C'est précisément mon étonnement à la fois devant ces critiques et devant l'universalité et la constance du phénomène qu'elles dénoncent, qui a inspiré aussi bien les réflexions que je viens de développer devant vous que celles que je me propose d'exposer maintenant.

Il me semble en effet que, pour comprendre les œuvres des auteurs philosophiques de l'Antiquité, il faut tenir compte de toutes les conditions concrètes dans lesquelles ils écrivent, de toutes les contraintes qui pèsent sur eux : le cadre de l'école, la nature propre de la *philosophia*, les genres littéraires, les règles rhétoriques, les impératifs dogmatiques, les modes traditionnels de raisonnement. On ne peut lire un auteur antique comme on lirait un auteur contemporain (ce qui ne veut pas dire que les auteurs contemporains soient plus faciles à comprendre que les auteurs de l'Antiquité). L'ouvrage antique est en effet produit dans des conditions tout à fait différentes de celles de l'ouvrage moderne. Je passe sur le problème du support matériel : *volumen* ou *codex*, qui a ses contraintes propres. Mais je veux insister surtout sur le fait que les œuvres écrites, dans la période que nous étudions, ne sont jamais totalement délivrées des contraintes de l'oralité. Il est en effet bien exagéré d'affirmer, comme on l'a fait encore récemment, que la civilisation gréco-romaine est devenue de bonne heure une civilisation de l'écriture et que l'on peut donc, méthodologiquement, traiter les œuvres philosophiques de l'Antiquité comme n'importe quelle œuvre écrite.

Les œuvres écrites de cette époque restent en effet étroitement liées à des conduites orales. Elles sont souvent dictées à un scribe. Et elles sont destinées à être lues à haute voix, soit par un esclave qui fera la lecture à son maître, soit par le lecteur lui-même, puisque dans l'Antiquité, lire, c'est habituellement lire à haute voix, en soulignant le rythme de la période et la sonorité des mots, que l'auteur a pu déjà éprouver lui-même,

lorsqu'il dictait son œuvre. Les Anciens étaient extrêmement sensibles à ces phénomènes sonores. Peu de philosophes, à l'époque que nous étudions, ont résisté à cette magie du verbe, même pas les stoïciens, même pas Plotin. Si donc, avant l'usage de l'écriture, la littérature orale imposait des contraintes rigoureuses à l'expression et obligeait à employer certaines formules rythmées, stéréotypées et traditionnelles, qui véhiculaient des images et des contenus de pensée indépendants, si l'on peut dire, de la volonté de l'auteur, ce phénomène n'est pas étranger, non plus, à la littérature écrite dans la mesure où elle doit se soucier du rythme et de la sonorité. Pour prendre un cas extrême, mais très révélateur, dans le *De rerum natura*, à cause du rythme poétique que lui impose le recours à certaines formules en quelque sorte stéréotypées, Lucrèce ne peut utiliser librement le vocabulaire technique de l'épicurisme qu'il devrait employer.

Cette liaison de l'écrit à la parole explique donc certains aspects des œuvres de l'Antiquité. Très souvent l'ouvrage se développe par associations d'idées, sans rigueur systématique ; il laisse subsister les reprises, les hésitations, les répétitions du discours parlé. Ou bien, après une relecture, on y introduit une systématisation un peu forcée en ajoutant des transitions, des introductions ou des conclusions aux différentes parties.

Plus que tous les autres, les ouvrages philosophiques sont liés à l'oralité, parce que la philosophie antique elle-même est, avant tout, orale. Il arrive sans doute qu'on se convertisse en lisant un livre, mais on se précipite alors chez le philosophe, pour entendre sa parole, pour l'interroger, pour discuter avec lui et avec d'autres disciples, dans une communauté qui est toujours un lieu de discussion. Par rapport à l'enseignement philosophique, l'écriture n'est qu'un aide-mémoire, un pis-aller, qui ne remplacera jamais la parole vivante.

La vraie formation est toujours orale, parce que seule la parole permet le dialogue, c'est-à-dire la possibilité pour le disciple de découvrir lui-même la vérité dans le jeu des questions et des réponses, la possibilité aussi pour le maître

d'adapter son enseignement aux besoins du disciple. Nombre de philosophes, et non des moindres, n'ont pas voulu écrire, considérant à la suite de Platon et sans doute avec raison que ce qui s'écrit dans les âmes par la parole est plus réel et plus durable que les caractères tracés sur le papyrus ou le parchemin.

Les productions littéraires des philosophes seront donc, pour leur plus grande part, une préparation ou un prolongement ou un écho de leur enseignement oral et elles seront marquées par les limitations et les contraintes qu'impose une telle situation.

Certaines de ces productions se rapportent d'ailleurs directement à l'activité d'enseignement. Elles sont en effet ou des aide-mémoire rédigés par le maître pour préparer son cours ou des notes prises par des élèves pendant le cours ou des textes rédigés avec soin, mais destinés à être lus pendant le cours par le professeur ou par un élève. Dans tous ces cas, le mouvement général de la pensée, son déroulement, ce que l'on pourrait appeler son temps propre, est réglé par le temps de la parole. C'est une contrainte très pesante, dont j'éprouve, aujourd'hui, toute la rigueur.

Même les œuvres écrites pour elles-mêmes sont étroitement liées à l'activité d'enseignement, et leur genre littéraire reflète les méthodes scolaires. L'un des exercices en honneur dans les écoles consistait à discuter, soit dialectiquement, c'est-à-dire par demandes et réponses, soit rhétoriquement, c'est-à-dire par discours continu, ce que l'on appelait des « thèses », c'est-à-dire des positions théoriques présentées sous forme de questions : la mort est-elle un mal ? le sage se met-il en colère ? C'était à la fois une formation à la maîtrise de la parole et un exercice proprement philosophique. La plus grande partie des ouvrages philosophiques de l'Antiquité, par exemple ceux de Cicéron, de Plutarque, de Sénèque, de Plotin, et d'une manière générale ceux que les modernes rattachent à ce qu'ils appellent le genre de la diatribe, correspondent à cet exercice. Ils discutent d'une question précise, posée au début de l'ouvrage, à laquelle il

faudrait normalement répondre par oui ou par non. La démarche de la pensée, dans ces ouvrages, consiste donc à remonter aux principes généraux, admis dans l'école, qui sont susceptibles de résoudre le problème en question. C'est une recherche des principes de solution d'un problème donné, qui enferme donc la pensée dans des limites étroitement définies. Chez un même auteur, les différents écrits menés selon cette méthode « zététique », méthode « qui recherche », ne seront pas nécessairement en tous points cohérents, parce que les détails de l'argumentation dans chaque œuvre seront fonction de la question posée.

Un autre exercice scolaire était la lecture et l'exégèse des textes faisant autorité dans chaque école. Beaucoup d'ouvrages littéraires, tout spécialement les longs commentaires de la fin de l'Antiquité, sont issus de cet exercice. D'une manière plus générale, une grande partie des ouvrages philosophiques d'alors utilisent un mode de pensée exégétique. Discuter une « thèse », la plupart du temps, ne consiste pas à discuter de la chose même, du problème en soi, mais du sens qu'il faut donner aux formules de Platon ou d'Aristote se rapportant à ce problème. Une fois admise cette convention, on discute bien, en fait, du fond de la question mais en donnant habilement aux formules platoniciennes ou aristotéliciennes le sens qui autorise la solution que l'on voulait précisément donner au problème en question. Tout sens possible est vrai pourvu qu'il soit cohérent avec la vérité que l'on croit découvrir dans le texte. C'est ainsi que s'est créée peu à peu dans la tradition spirituelle de chaque école, mais surtout dans le platonisme, une scolastique qui, s'appuyant sur l'argument d'autorité, a édifié, par une extraordinaire réflexion sur les dogmes fondamentaux, de gigantesques édifices doctrinaux. C'est précisément le troisième genre littéraire philosophique, celui des traités systématiques, qui proposent une mise en ordre rationnelle de l'ensemble de la doctrine, présentée parfois, comme c'est le cas chez Proclus, *more geometrico*, sur le modèle des *Éléments* d'Euclide. Cette fois, on ne remonte plus à des prin-

cipes de solution pour une question précise, mais on pose d'emblée les principes et on en déduit les conséquences. Ces écrits sont, pourrait-on dire, « plus écrits » que les autres ; ils comportent souvent une longue suite de livres et un vaste plan d'ensemble. Mais ces ouvrages, comme les *Sommes théologiques* du Moyen Âge qu'ils annoncent, doivent être compris, eux aussi, dans la perspective des exercices scolaires, dialectiques et exégétiques.

Toutes ces productions philosophiques, même les œuvres systématiques, s'adressent non pas, comme les œuvres modernes, à tous les hommes, à un auditoire universel, mais en priorité au groupe formé par les membres de l'école, et elles sont souvent l'écho des problèmes soulevés par l'enseignement oral. Seules les œuvres de propagande s'adressent à un large public.

Souvent d'ailleurs le philosophe, en écrivant, prolonge l'activité de directeur spirituel qu'il exerce dans son école. L'œuvre s'adresse alors à un disciple déterminé qu'il faut exhorter ou qui se trouve dans une difficulté particulière. Ou bien encore, l'œuvre est adaptée au niveau spirituel des destinataires. Aux commençants, on n'expose pas tous les détails du système, que l'on ne peut dévoiler qu'aux progressants. Surtout l'œuvre, même apparemment théorique et systématique, est écrite, non pas tant pour informer le lecteur au sujet du contenu doctrinal, que pour le former, en lui faisant parcourir un certain itinéraire au cours duquel il va progresser spirituellement. Ce procédé est évident chez Plotin et chez Augustin. Tous les détours, les reprises, les digressions de l'œuvre sont alors des éléments formateurs. Lorsqu'on aborde une œuvre philosophique de l'Antiquité, il faut toujours penser à l'idée de progrès spirituel. Pour les platoniciens par exemple, même les mathématiques servent à exercer l'âme à s'élever du sensible à l'intelligible. Le plan d'un ouvrage, son mode d'exposition peuvent toujours répondre à de telles préoccupations.

Telles sont donc les contraintes multiples qui s'exercent sur l'auteur ancien et qui font que le lecteur moderne est souvent

dérouté par ce qu'il dit et par la manière dont il le dit. Comprendre une œuvre de l'Antiquité, c'est la replacer dans le groupe dont elle émane, dans sa tradition dogmatique, dans son genre littéraire et dans sa finalité. Il faut chercher à distinguer ce que l'auteur était obligé de dire, ce qu'il a pu ou n'a pas pu dire, et surtout ce qu'il a voulu dire. Car l'art de l'auteur antique consiste à utiliser habilement, pour arriver à ses fins, toutes les contraintes qui pèsent sur lui et les modèles fournis par la tradition. La plupart du temps, d'ailleurs, ce ne sont pas seulement des idées, des images, des schèmes d'argumentation, mais bien des textes ou au moins des formules déjà existantes qu'il utilise ainsi. Cela va du plagiat pur et simple à la citation ou à la paraphrase en passant – et c'est cela le plus caractéristique – par l'utilisation littérale de formules ou de mots employés par la tradition antérieure, auxquels l'auteur donne souvent un sens nouveau adapté à ce qu'il veut dire.

C'est ainsi que Philon le Juif emploie les formules platoniciennes pour commenter la Bible, ou que le chrétien Ambroise traduit le texte de Philon pour présenter des doctrines chrétiennes, que Plotin emploie des mots et des phrases de Platon pour exprimer son expérience. Ce qui compte avant tout, c'est le prestige de la formule ancienne et traditionnelle et non le sens exact qu'elle avait originellement. On s'intéresse moins à l'idée en elle-même, qu'aux éléments préfabriqués dans lesquels on croit reconnaître sa propre pensée et qui reprennent un sens et une finalité inattendus dans leur intégration à l'organisme littéraire. Cette réutilisation, parfois géniale, du préfabriqué, donne une impression de « bricolage », pour reprendre un mot actuellement à la mode, non seulement chez les anthropologues, mais aussi chez les biologistes. La pensée évolue en reprenant des éléments préfabriqués et préexistants auxquels elle donne un sens nouveau, dans son effort pour les intégrer à un système rationnel. On ne sait ce qui est le plus extraordinaire dans ce processus d'intégration : la contingence, le hasard, l'irrationalité, l'absurdité même qui proviennent des éléments utilisés, ou au contraire l'étrange pouvoir de la raison

pour intégrer, systématiser ces éléments disparates et leur donner un sens nouveau.

De cette donation d'un sens nouveau, nous avons un exemple extrêmement significatif dans les dernières lignes des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Résumant sa propre théorie, Husserl écrit : « L'oracle delphique "Connais-toi toi-même" a acquis un sens nouveau… Il faut d'abord perdre le monde par l'*époché* » (pour Husserl la « mise entre parenthèses phénoménologique » du monde) « pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.* » Cette phrase d'Augustin, « Ne t'égare pas au dehors, rentre en toi-même, c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité », fournit à Husserl une formule commode pour exprimer et résumer sa propre conception de la prise de conscience. Il est vrai que Husserl donne à cette phrase un sens nouveau. L'« homme intérieur » d'Augustin devient, pour Husserl, l'« Ego transcendental » en tant que sujet de connaissance qui retrouve le monde « dans une conscience de soi universelle ». Augustin n'aurait jamais pu concevoir dans ces termes son « homme intérieur ». Et pourtant on comprend que Husserl ait été tenté d'utiliser cette formule. Car cette phrase d'Augustin résume admirablement tout l'esprit de la philosophie gréco-romaine qui prépare aussi bien les *Méditations* de Descartes que les *Méditations cartésiennes* de Husserl. Et nous pouvons, nous aussi, par le même procédé de reprise d'une formule, appliquer à la philosophie antique ce que Husserl dit de sa propre philosophie : l'oracle delphique du « Connais-toi toi-même » a acquis un sens nouveau. Car toute la philosophie dont nous avons parlé donne, elle aussi, un sens nouveau à la formule delphique. Ce sens nouveau apparaît déjà chez les stoïciens qui font reconnaître au philosophe la présence de la Raison divine dans le moi humain, et lui font opposer sa conscience morale, qui ne dépend que de lui, au reste de l'univers. Ce sens nouveau apparaît encore plus clairement chez les néoplatoniciens qui identifient ce qu'ils appellent le véritable

moi avec l'intellect fondateur du monde et même avec l'Unité transcendante qui fonde toute pensée et toute réalité. Dans la pensée hellénistique et romaine s'esquisse ainsi déjà ce mouvement, dont parle Husserl, par lequel on perd le monde pour le retrouver dans la conscience de soi universelle. Consciemment et explicitement, Husserl se définit donc comme l'héritier de la tradition du « Connais-toi toi-même » qui va de Socrate à Augustin et à Descartes.

Mais ce n'est pas tout. Cet exemple, emprunté à Husserl, nous permet de mieux comprendre comment, concrètement, dans l'Antiquité cette fois, pouvaient se réaliser des donations de sens nouveau. En effet, l'expression *« in interiore homine habitat veritas »*, comme me l'a fait remarquer mon collègue et ami, G. Madec, est une allusion à un groupe de mots empruntés au chapitre III, versets 16 et 17, de la Lettre de Paul aux Éphésiens, exactement à une ancienne version latine dans laquelle le texte se présente sous la forme : *« in interiore homine Christum habitare »*. Mais ces mots ne sont qu'une suite purement matérielle, qui n'existe que dans cette version latine, ils ne correspondent à aucun contenu dans la pensée de Paul, car ils appartiennent à deux membres de phrases différents. D'une part, Paul souhaite que le « Christ habite dans le cœur » de ses disciples, par la foi, d'autre part, dans le membre de phrase précédent, il souhaite que Dieu donne à ses disciples d'être fortifiés dans l'Esprit divin « en ce qui regarde l'homme intérieur », *« in interiorem hominem »*, comme écrit la Vulgate. L'ancienne version latine commet donc un contresens de traduction ou une faute de copie en réunissant *« in interiore homine »* et *« Christum habitare »*. La formule augustinienne *« in interiore homine habitat veritas »* est ainsi forgée à partir d'un groupe de mots qui ne représente pas une unité de sens chez saint Paul ; mais, pris en lui-même, ce groupe de mots a un sens pour Augustin, et il l'explique dans le contexte du *De vera religione* où il l'emploie : l'homme intérieur, c'est-à-dire l'esprit humain, découvre que ce qui lui permet de penser et de raisonner, c'est la Vérité, c'est-à-dire la Raison divine, c'est-à-

dire, pour Augustin, le Christ, qui habite, qui est présent, à l'intérieur de l'esprit humain. La formule prend donc ici un sens platonicien. On voit comment de saint Paul à Husserl en passant par Augustin un groupe de mots qui, originellement, n'était qu'une unité purement matérielle, ou un contresens du traducteur latin, a reçu un sens nouveau chez Augustin, puis chez Husserl, en prenant place ainsi dans la vaste tradition de l'approfondissement de la conscience de soi.

Cet exemple, emprunté à Husserl, nous fait toucher du doigt l'importance de ce que l'on appelle le *topos* dans la pensée de l'Occident. Les théories de la littérature appellent ainsi les formules, les images, les métaphores, qui s'imposent de manière impérative à l'écrivain et au penseur, de telle manière que l'usage de ces modèles préfabriqués leur semble indispensable pour exprimer leur propre pensée.

Notre pensée occidentale s'est nourrie ainsi et vit encore d'un nombre relativement restreint de formules et de métaphores empruntées aux diverses traditions dont elle est issue. Il y a par exemple les maximes qui invitent à une certaine attitude intérieure comme le « Connais-toi toi-même », celles qui ont longtemps orienté la manière de voir la nature : « La nature ne fait pas de sauts », « La nature se plaît à la diversité ». Il y a les métaphores comme « la force de la vérité », « le monde comme livre » (qui se prolonge peut-être dans la conception du code génétique comme un texte). Il y a les formules bibliques comme « Je suis celui qui est » qui ont marqué profondément l'idée de Dieu. Le point que je voudrais fortement souligner est le suivant. Ces modèles préfabriqués, dont je viens de donner quelques exemples, ont été connus, à la Renaissance et dans le monde moderne, précisément sous la forme qu'ils avaient dans la tradition hellénistique et romaine, et ils ont été compris originellement, à la Renaissance et dans le monde moderne, dans le sens même que ces modèles de pensée avaient à l'époque gréco-romaine et notamment à la fin de l'Antiquité. Ces modèles expliquent donc encore beaucoup d'aspects de notre pensée contemporaine et même précisément

les significations parfois inattendues qu'elle donne à l'Antiquité.

Le préjugé classique, par exemple, qui a tant nui à l'étude des littératures grecque et latine tardives, est une invention de la période gréco-romaine, qui a créé le modèle d'un canon des auteurs classiques, en réaction contre le maniérisme et le baroque qui s'appelaient alors l'« asianisme ». Mais si le préjugé classique existait déjà à l'époque hellénistique et surtout impériale, c'est précisément que la distance que nous éprouvons à l'égard de la Grèce classique était aussi apparue à ce moment-là. C'est précisément cela l'esprit hellénistique, cette distance, en quelque sorte moderne, selon laquelle, par exemple, les mythes traditionnels deviennent objet d'érudition ou d'interprétations philosophiques et morales. C'est à travers la pensée hellénistique et romaine surtout tardive que la Renaissance percevra la tradition grecque. Ce fait aura une importance décisive sur la naissance de la pensée et de l'art de l'Europe moderne. Par ailleurs les théories herméneutiques contemporaines qui, en proclamant l'autonomie du texte écrit, ont édifié une véritable tour de Babel des interprétations, où tous les sens deviennent possibles, viennent tout droit des pratiques de l'exégèse antique, dont j'ai parlé tout à l'heure. Autre exemple : pour notre regretté collègue Roland Barthes, « beaucoup de traits de notre littérature, de notre enseignement, de nos institutions de langage seraient éclaircis et compris différemment si l'on connaissait à fond le code rhétorique qui a donné son langage à notre culture ». Cela est tout à fait vrai et l'on pourrait ajouter que cette connaissance nous permettrait peut-être de prendre conscience du fait que nos sciences humaines, dans leurs méthodes et leurs modes d'expression, fonctionnent souvent d'une manière tout à fait analogue aux modèles de la rhétorique antique.

Notre histoire de la pensée hellénistique et romaine ne devra donc pas être seulement une analyse du mouvement de la pensée dans les œuvres philosophiques, elle devra être aussi une topique historique qui étudiera l'évolution du sens des

topoi, des modèles dont nous avons parlé, et le rôle qu'ils ont joué dans la formation de la pensée de l'Occident. Elle devra s'appliquer à distinguer le sens originel des formules ou des modèles, et les significations différentes que les réinterprétations successives leur ont données.

Cette topique historique prendra d'abord pour objet ces modèles fondateurs qu'ont été certaines œuvres et les genres littéraires qu'elles ont créés. Les *Éléments* d'Euclide, par exemple, ont servi de modèle aux *Éléments de théologie* de Proclus, mais aussi à l'*Éthique* de Spinoza. Le *Timée* de Platon, lui-même inspiré des poèmes cosmiques présocratiques, a servi de modèle au *De rerum natura* de Lucrèce, et le XVIIIe siècle, à son tour, rêvera d'un nouveau poème cosmique qui exposerait les dernières découvertes de la science. Les *Confessions* d'Augustin, interprétées d'ailleurs d'une manière erronée, ont inspiré une vaste littérature jusqu'à J.-J. Rousseau et aux romantiques.

Cette topique pourra être aussi une topique des aphorismes, par exemple des maximes de la nature, qui ont dominé l'imagination scientifique jusqu'au XIXe siècle. C'est ainsi que, cette année, nous étudierons l'aphorisme d'Héraclite que l'on énonce habituellement sous la forme : « La nature aime à se cacher », bien que le sens originel des trois mots grecs que l'on traduit ainsi ne soit certainement pas celui-là. Nous verrons toutes les significations que la formule prendra, à travers l'Antiquité et ultérieurement, en fonction de l'évolution de l'idée de Nature, jusqu'à l'interprétation proposée par Heidegger.

Cette topique historique sera surtout une topique des thèmes de méditations, dont nous avons parlé tout à l'heure, et qui ont dominé et dominent encore notre pensée occidentale. Platon par exemple avait défini la philosophie comme un exercice de la mort entendue comme séparation de l'âme et du corps. Pour Épicure, cet exercice de la mort prend un sens nouveau ; il devient la conscience de la finitude de l'existence qui donne un prix infini à chaque instant : « Tiens que chaque

jour qui luit sera pour toi le dernier ; c'est avec gratitude alors que tu recevras chaque heure inespérée. » Dans la perspective du stoïcisme, l'exercice de la mort revêt un caractère différent ; il invite à la conversion immédiate et rend possible la liberté intérieure : « Que la mort soit devant tes yeux chaque jour et tu n'auras aucune pensée basse ni aucun désir excessif. » Une mosaïque du Musée national romain s'inspire peut-être ironiquement de cette méditation en représentant un squelette avec une faux accompagné de l'inscription : *« Gnothi seauton »*, « Connais-toi toi-même. » Quoi qu'il en soit, ce thème de méditation sera abondamment repris dans le christianisme. Il peut y être traité d'une manière proche du stoïcisme comme dans cette réflexion d'un moine : « Depuis le début de notre entretien, nous nous sommes rapprochés de la mort. Soyons vigilants tant que nous en avons le temps. » Mais il se modifie radicalement lorsqu'il vient se mêler au thème proprement chrétien de la participation à la mort du Christ. Laissant de côté toute la riche tradition littéraire occidentale, si bien illustrée par le chapitre de Montaigne « Que philosopher c'est apprendre à mourir », nous pourrons aller tout droit à Heidegger pour retrouver, dans sa définition de l'authenticité de l'existence comme anticipation lucide de la mort, cet exercice philosophique fondamental.

Lié à la méditation de la mort, le thème de la valeur de l'instant présent joue un rôle fondamental dans toutes les écoles philosophiques. C'est en somme une prise de conscience de la liberté intérieure. On pourrait le résumer dans une formule de ce genre : « Tu n'as besoin que de toi-même pour te placer immédiatement dans la paix intérieure, en renonçant à t'inquiéter pour le passé et pour l'avenir. Tu peux être heureux dès maintenant, ou alors tu ne le seras jamais. » Le stoïcien insistera plus sur l'effort d'attention à soi-même, le consentement joyeux au moment présent qui nous est imposé par le destin. L'épicurien concevra cette libération du souci du passé et du futur comme une détente, une pure joie d'exister : « Pendant que nous parlons, le temps jaloux s'enfuit. Cueille

donc l'aujourd'hui, sans te fier à demain. » C'est le fameux « *laetus in praesens* » d'Horace, cette « jouissance du présent pur », pour reprendre la belle expression d'André Chastel à propos de Marsile Ficin qui, précisément, avait fait sa devise de cette formule d'Horace. Là encore l'histoire de ce thème dans la pensée occidentale est fascinante. Comment résister au plaisir d'évoquer le dialogue de Faust et d'Hélène, le sommet du second *Faust* de Goethe : « *Nun schaut mein Geist nicht vorwärts nicht zurück, Die Gegenwart allein ist unser Glück.* » « Voici que mon esprit n'a plus de regard ni vers l'avant ni vers l'arrière. Seul le présent est notre bonheur... Ne cherche pas à comprendre ce qui t'arrive. Être là est un devoir et ne serait-ce que pour un instant. »

J'achève de prononcer devant vous cette leçon inaugurale, ce qui veut dire que je viens de faire ce que l'on appelait dans l'Antiquité une *epideixis*, un discours d'apparat, dans la droite ligne de ceux qu'au temps de Libanius, par exemple, les professeurs devaient déclamer pour recruter des auditeurs en essayant à la fois de démontrer la valeur incomparable de leur spécialité et de faire étalage de leur éloquence. Il serait intéressant de rechercher les chemins historiques par lesquels cet usage antique s'est transmis aux premiers professeurs du Collège de France. Nous sommes en tout cas, en ce moment même, en train de vivre en pleine tradition gréco-romaine. Philon d'Alexandrie disait de ces discours d'apparat que le conférencier « y produisait au grand jour le fruit des longs efforts poursuivis en privé, comme les peintres et les sculpteurs recherchent, en réalisant leurs œuvres, les applaudissements du public ». Et il opposait cette conduite à la véritable instruction philosophique dans laquelle le maître adapte sa parole à l'état des auditeurs et leur apporte les remèdes dont ils ont besoin pour être guéris.

Le souci du destin individuel et du progrès spirituel, l'affirmation intransigeante de l'exigence morale, l'appel à la méditation, l'invitation à la recherche de cette paix intérieure que

toutes les écoles, même celle des sceptiques, proposent comme fin à la philosophie, le sentiment du sérieux et de la grandeur de l'existence, voilà, me semble-t-il, ce qui dans la philosophie antique n'a jamais été dépassé et reste toujours vivant. Certains verront peut-être dans ces attitudes une conduite de fuite, une évasion, incompatible avec la conscience que nous devons avoir de la souffrance et de la misère humaines, et ils penseront que le philosophe se révèle ainsi irrémédiablement étranger au monde. Je répondrai simplement en citant ce beau texte de Georges Friedmann, daté de 1942, qui laisse entrevoir la possibilité de concilier le souci de la justice et l'effort spirituel, et qu'un stoïcien de l'Antiquité aurait pu écrire : « Prendre son vol chaque jour ! Au moins un moment qui peut être bref, pourvu qu'il soit intense. Chaque jour un "exercice spirituel" seul ou en compagnie d'un homme qui lui aussi veut s'améliorer... Sortir de la durée. S'efforcer de dépouiller tes propres passions... S'éterniser en se dépassant. Cet effort sur soi est nécessaire, cette ambition, juste. Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui, pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes. »

La philosophie comme manière de vivre

« Tous ceux qui, chez les Grecs et chez les Barbares, *s'exercent à la sagesse*, menant une vie sans blâme et sans reproche, s'abstenant volontairement de commettre l'*injustice* ou de la rendre à autrui, évitent le commerce des gens intrigants et condamnent les lieux que ces individus fréquentent, tribunaux, conseils, places publiques, assemblées, toutes réunions et groupement de gens inconsidérés. Aspirant à une vie de paix et de sérénité, ils *contemplent la nature* et tout ce qui se trouve en elle, ils explorent attentivement la terre, la mer, l'air, le ciel et toutes les natures qui s'y trouvent, ils accompagnent par la pensée la lune, le soleil, les évolutions des autres astres errants ou fixes, leurs corps restent sur terre, mais ils donnent des ailes à leurs âmes pour que, s'élevant dans l'éther, elles observent les puissances qui s'y trouvent, comme il convient à ceux qui, devenus réellement *citoyens du monde*, tiennent le monde pour leur cité dont les citoyens sont familiers de la sagesse, qui ont reçu leurs droits civiques de la Vertu, laquelle a charge de présider au gouvernement de l'Univers. Ainsi, remplis de parfaite excellence, habitués à ne plus tenir compte des maux du corps et des maux extérieurs, s'exerçant à être indifférents aux choses indifférentes, armés contre les plaisirs et les désirs, en un mot, toujours empressés à se tenir au-dessus des passions... ne fléchissant pas sous les coups du sort parce qu'ils en ont calculé d'avance les attaques (car, parmi les choses qui arrivent sans qu'on le veuille, même les plus pénibles sont allégées par la prévision, quand la pensée ne trouve plus rien d'inattendu dans les événements mais émousse la perception

comme s'il s'agissait de choses anciennes et usées), il va de soi que, pour de tels hommes, qui trouvent la joie dans la vertu, *toute la vie est une fête.*

Ils sont, bien sûr, un petit nombre, tison de sagesse entretenu dans les cités, pour que la vertu ne s'éteigne pas tout à fait et ne soit pas arrachée à notre espèce.

Mais si partout les hommes avaient les mêmes sentiments que ce petit nombre, s'ils devenaient vraiment tels que la nature veut qu'ils soient, sans blâme, sans reproche, *amants de la sagesse,* se réjouissant du bien parce que c'est le bien et considérant que le bien moral est le seul bien... alors les cités seraient remplies de bonheur, libérées de toute cause d'affliction et de crainte, remplies de tout ce qui fait la joie et le plaisir spirituel, en sorte qu'aucun moment ne serait privé de vie joyeuse et que tout le cycle de l'année serait *une fête.* »

Dans ce texte de Philon d'Alexandrie (*De special. leg.*, II, § 44), inspiré par le stoïcisme, apparaît clairement l'un des aspects fondamentaux de la philosophie à l'époque hellénistique et romaine : elle est une manière de vivre, ce qui ne veut pas dire seulement qu'elle est une certaine conduite morale – car on voit bien dans ce texte le rôle joué par la contemplation de la nature –, mais qu'elle est une manière d'exister dans le monde, qui doit être pratiquée à chaque instant, qui doit transformer toute la vie.

Le mot *philo-sophia,* « amour de la sagesse », suffisait, aux yeux des Anciens, pour exprimer cette conception de la philosophie. Platon, dans le *Banquet,* avait montré que Socrate, figure du philo-sophe, pouvait être identifié à Éros, fils de *Poros* (expédient) et de *Pénia* (pauvreté). Il était privé de la sagesse, mais il savait se la procurer. La philosophie apparaissait ainsi comme un exercice de la pensée, de la volonté, de tout l'être, pour essayer de parvenir à un état, la sagesse, qui était d'ailleurs presque inaccessible à l'homme. La philosophie était une méthode de progrès spirituel qui exigeait une conversion radicale, une transformation radicale de la manière d'être. Manière de vivre, la philosophie l'était donc dans son effort,

dans son exercice, pour atteindre la sagesse, mais aussi elle l'était dans son but, la sagesse elle-même. Car la sagesse ne fait pas seulement connaître, elle fait « être » différemment. Le paradoxe et la grandeur de la philosophie antique, c'est qu'elle était à la fois consciente du fait que la sagesse est inaccessible et persuadée de la nécessité de poursuivre le progrès spirituel. Comme le disait Quintilien (*Institut. Orat.*, I, proem., 19) : « Il faut tendre vers ce qu'il y a de plus haut : c'est ce qu'ont fait la plupart des Anciens qui, tout en pensant que l'on n'avait pas encore rencontré de sage, n'en enseignaient pas moins les dogmes de la sagesse. » On savait que l'on ne parviendrait jamais à réaliser en soi la sagesse comme un état stable et définitif, mais on espérait au moins l'atteindre dans certains moments privilégiés, et la sagesse était la norme transcendante qui dirigeait l'action.

La sagesse était un mode de vie qui apportait la tranquillité d'âme *(ataraxia)*, la liberté intérieure *(autarkeia)*, la conscience cosmique. Tout d'abord la philosophie se présentait comme une thérapeutique destinée à guérir l'angoisse. Ce thème se trouve explicitement chez Xénocrate, le disciple de Platon (fr. 4 Heinze), chez Épicure (*Lettre à Pythoclès*, § 85 : « Il n'y a pas d'autre fruit à tirer de la connaissance des phénomènes célestes que la paix de l'âme »), chez les stoïciens (Marc Aurèle, IX, 31), chez les sceptiques où l'on trouve cette belle image (Sextus Empiricus, *Hypotyp.*, I, 28) : « Le fameux peintre Apelle voulait reproduire par la peinture l'écume du cheval. Il ne parvenait pas à y réussir et décida d'y renoncer. Il jeta donc sur le tableau l'éponge avec laquelle il essuyait ses pinceaux. Et précisément, en touchant le tableau, l'éponge produisit l'imitation de l'écume du cheval. » De la même manière les sceptiques commencent à faire comme les autres philosophes qui cherchent la paix de l'âme dans la fermeté et l'assurance du jugement. « N'y parvenant pas, ils suspendent leur jugement. Et voilà que, par chance, la paix de l'âme accompagne la suspension du jugement comme l'ombre le corps. »

La philosophie se présentait aussi comme une méthode pour atteindre l'indépendance, la liberté intérieure *(autarkeia)*, l'état dans lequel le moi ne dépend que de lui-même. Le thème se trouve chez Socrate (Xénophon, *Mémorables*, I, 2, 14), chez les cyniques, chez Aristote, pour qui la vie de contemplation assure l'indépendance *(Éth. Nicom.*, X, 7, 1178b 3), chez Épicure (*Gnomol. Vatican.*, § 77), chez les stoïciens (Épictète, III, 13, 7). Dans toutes les écoles philosophiques, on trouve, selon des méthodes diverses, la même prise de conscience du pouvoir que possède le moi humain de s'affranchir de tout ce qui lui est étranger, ne serait-ce, comme chez les sceptiques, que par le refus de décider.

Dans l'épicurisme et le stoïcisme, s'ajoutaient, à ces dispositions fondamentales, la conscience cosmique, c'est-à-dire la conscience de faire partie du cosmos, la dilatation du moi dans l'infinité de la nature universelle. Comme le dit Métrodore, le disciple d'Épicure : « Souviens-toi que, bien que tu sois mortel et que tu n'aies qu'une vie limitée, pourtant tu t'es élevé, par la contemplation de la nature, jusqu'à l'infinité de l'espace et du temps et que tu as vu tout le passé et tout le futur. » Et selon Marc Aurèle (XI, 1), « l'âme humaine parcourt le cosmos tout entier et le vide qui l'entoure, et elle s'étend dans l'infinité du temps infini, et elle embrasse et pense la renaissance périodique de l'univers ». Le sage antique, à chaque instant, a conscience de vivre dans le cosmos et se met en harmonie avec le cosmos.

Pour mieux comprendre de quelle manière la philosophie antique pouvait être un mode de vie, il faut peut-être faire appel à la distinction que proposaient les stoïciens entre le discours sur la philosophie et la philosophie elle-même (Diogène Laërce, VII, 39). Selon les stoïciens, les parties de la philosophie, c'est-à-dire la physique, l'éthique et la logique étaient en fait non pas des parties de la philosophie elle-même mais des parties du discours philosophique. Ils voulaient dire par là que, lorsqu'il s'agit d'enseigner la philosophie, il faut proposer une théorie de la logique, une théorie de la physique, une théorie de l'éthique. Les exigences du discours, à la fois

logiques et pédagogiques, obligent à faire ces distinctions. Mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire le mode de vie philosophique, n'est plus une théorie divisée en parties mais un acte unique qui consiste à *vivre* la logique, la physique et l'éthique. On ne fait plus alors la théorie de la logique, c'est-à-dire du bien parler et du bien penser, mais on pense et on parle bien, on ne fait plus la théorie du monde physique, mais on contemple le cosmos, on ne fait plus la théorie de l'action morale, mais on agit d'une manière droite et juste.

Le discours sur la philosophie n'est pas la philosophie. Polémon, un des chefs d'école de l'ancienne Académie, disait : « Que dirait-on d'un musicien qui se contenterait de lire les manuels de musique et ne jouerait jamais ? Bien des philosophes sont admirés pour leurs syllogismes, mais se contredisent dans leur vie », (Diogène Laërce, IV, 18). Et cinq siècles plus tard Épictète lui fait écho (III, 21, 4-6) : « Le charpentier ne vient pas vous dire "Écoutez-moi argumenter sur l'art des charpentes", mais il fait son contrat pour une maison et la construit [...]. Fais de même toi aussi. Mange comme un homme, bois comme un homme [...] marie-toi, aie des enfants, participe à la vie de la cité, sache endurer les injures, supporte les autres hommes... »

On entrevoit tout de suite les conséquences de cette distinction, formulée par les stoïciens, mais admise implicitement par la plupart des philosophes, concernant les rapports entre la théorie et la pratique. Une sentence épicurienne le dit clairement : « Vide est le discours du philosophe s'il ne contribue pas à guérir la maladie de l'âme » (Usener, *Epicurea*, 222). Les théories philosophiques sont au service de la vie philosophique. C'est pourquoi, à l'époque hellénistique et romaine, elles se réduisent à un noyau théorique, systématique, très concentré, capable d'avoir une forte efficacité psychique, et suffisamment maniable pour qu'on puisse l'avoir toujours sous la main. Le discours philosophique est systématique, non pas par désir de procurer une explication totale et systématique de toute la réalité, mais pour fournir à l'esprit un petit groupe

de principes fortement liés ensemble, qui tirent de cette systématisation une plus grande force persuasive, une meilleure efficacité mnémotechnique. De courtes sentences résument d'ailleurs les dogmes essentiels, parfois sous une forme frappante, afin de permettre de se replacer dans la disposition fondamentale dans laquelle on doit vivre.

La vie philosophique consiste-t-elle donc seulement à appliquer à chaque instant des théorèmes que l'on possède bien, pour résoudre les problèmes de la vie ? En fait, lorsqu'on réfléchit à ce qu'implique la vie philosophique, on s'aperçoit qu'il y a un abîme entre la théorie philosophique et le philosopher comme action vivante. L'artiste lui aussi a l'air de se contenter d'appliquer des règles. Mais il y a une distance incommensurable entre la théorie abstraite de l'art et la création artistique. Or, dans la philosophie, il ne s'agit pas seulement de créer une œuvre d'art, mais de se transformer soi-même. Vivre réellement en philosophe correspond à un ordre de réalité totalement différent de celui du discours philosophique.

Dans le stoïcisme, comme dans l'épicurisme, philosopher est un acte continuel, un acte permanent, qui s'identifie avec la vie, un acte qu'il faut renouveler à chaque instant. Dans les deux cas, on peut définir cet acte comme une orientation de l'attention. Dans le stoïcisme, l'attention est orientée vers la pureté d'intention, c'est-à-dire la conformité de la volonté de l'homme avec la Raison, c'est-à-dire la volonté de la Nature universelle. Dans l'épicurisme, l'attention est orientée vers le plaisir, qui est finalement le plaisir d'être. Mais, pour réaliser cette attention, toutes sortes d'exercices sont nécessaires, notamment la méditation intense des dogmes fondamentaux, la prise de conscience toujours renouvelée de la finitude de la vie, l'examen de conscience, surtout une certaine attitude à l'égard du temps. Stoïciens et épicuriens recommandent en effet de vivre dans le présent, sans se laisser troubler par le passé, sans s'inquiéter pour l'avenir incertain. Pour eux le présent suffit au bonheur, parce qu'il est la seule réalité qui soit à nous, la seule réalité qui dépende de nous. Stoïciens et épicu-

riens s'accordent à reconnaître la valeur infinie de chaque instant : pour eux la sagesse est aussi complète et parfaite dans un instant que pendant toute une éternité, l'instant lui-même équivaut à toute une éternité, et tout spécialement pour le sage stoïcien, dans chaque instant, est contenue, est impliquée, la totalité du cosmos. D'ailleurs, non seulement on peut, mais on doit être heureux tout de suite. Il y a urgence, l'avenir est incertain, la mort menace. « Pendant que l'on attend de vivre, la vie passe » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I, 1). Une telle attitude ne peut se comprendre que si l'on suppose dans la philosophie antique une prise de conscience aiguë de la valeur incommensurable, infinie, de l'exister, de l'exister dans le Cosmos, dans la réalité unique de l'événement cosmique.

La philosophie, à l'époque hellénistique et romaine, se présente donc comme un mode de vie, comme un art de vivre, comme une manière d'être. En fait, depuis Socrate au moins, la philosophie antique avait ce caractère. Il y avait un style de vie socratique (que les cyniques imiteront), et le dialogue socratique était un exercice qui amenait l'interlocuteur de Socrate à se mettre en question, à prendre souci de lui-même, à rendre son âme la plus belle et la plus sage possible (Platon, *Apol.*, 29e 1). Platon définit la philosophie comme l'exercice de la mort, et le philosophe comme l'homme qui ne craint pas la mort parce qu'il contemple la totalité du temps et de l'être (*Républ.*, 474d et 476a). On pense quelquefois qu'Aristote est un pur théoricien, mais pour lui aussi, la philosophie ne se réduit pas au discours philosophique, ou à un corpus de connaissances, mais c'est une qualité de l'esprit, le résultat d'une transformation intérieure : la forme de vie qu'il préconise, c'est de vivre selon l'esprit (*Éth. Nicom.*, 1178a sq.).

Il ne faut donc pas, comme on le fait trop souvent, se représenter que la philosophie s'est radicalement transformée à l'époque hellénistique, c'est-à-dire après la domination macédonienne sur les cités grecques, ou à l'époque impériale. D'une part, il n'y a pas eu, après 330 av. J.-C., cette mort de la cité grecque et de la vie politique que l'on admet communément,

sous l'influence de clichés tenaces. Et surtout, la conception de la philosophie comme art de vivre, comme forme de vie, n'est pas liée à des circonstances politiques, à un besoin d'évasion, de liberté intérieure qui compenserait la liberté politique perdue. Déjà chez Socrate et chez ses disciples la philosophie est un mode de vie, une technique de la vie intérieure. La philosophie n'a pas changé d'essence au cours de son histoire dans l'Antiquité.

Les historiens de la philosophie prêtent en général assez peu d'attention au fait que la philosophie antique est avant tout une manière de vivre. Ils considèrent surtout la philosophie comme un discours philosophique. Comment expliquer l'origine de ce préjugé ? Je pense qu'il est lié à l'évolution de la philosophie elle-même au Moyen Âge et dans les Temps modernes. Le christianisme a joué un rôle considérable dans ce phénomène. Au début, à partir du IIe siècle après J.-C., le christianisme s'était présenté comme une philosophie, c'est-à-dire comme un mode de vie chrétien. Et si le christianisme a pu se présenter comme une philosophie, cela confirme bien le fait que la philosophie était conçue dans l'Antiquité comme un mode de vie. Si philosopher, c'est vivre conformément à la loi de la Raison, le chrétien est un philosophe puisqu'il vit conformément à la loi du Logos, de la Raison divine (Justin, *Apol.*, I, 46, 1-4). Pour se présenter comme philosophie, le christianisme a dû d'ailleurs intégrer des éléments empruntés à la philosophie antique, faire coïncider le Logos de l'Évangile de Jean avec la Raison cosmique stoïcienne, puis avec l'Intellect aristotélicien ou platonicien. Il a dû aussi intégrer les exercices spirituels philosophiques à la vie chrétienne. Ce phénomène d'intégration apparaît très nettement chez Clément d'Alexandrie, et il se développe intensément dans le mouvement monastique où l'on retrouve les exercices stoïciens ou platoniciens de l'attention à soi-même *(prosochè)*, de la méditation, de l'examen de conscience, de l'exercice de la mort, où l'on retrouve aussi la valeur attribuée à la tranquillité de l'âme et à l'impassibilité.

Le Moyen Âge héritera de la conception de la vie monastique comme philosophie chrétienne, c'est-à-dire comme manière chrétienne de vivre. Comme le dit Dom Jean Leclercq (« Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne" », dans *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, p. 221) : « Dans le Moyen Âge monastique aussi bien que dans l'Antiquité, *philosophia* désigne non pas une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison. »

Mais en même temps, au Moyen Âge, dans les universités, on met fin à la confusion qui existait primitivement dans le christianisme, entre la théologie, fondée sur la règle de foi, et la philosophie traditionnelle, fondée sur la raison. La philosophie n'est plus la science suprême, mais elle est la « servante de la théologie » ; elle lui fournit le matériel conceptuel, logique, physique ou métaphysique, dont elle a besoin. La faculté des arts n'est qu'une préparation à la faculté de théologie. Au Moyen Âge, si l'on met à part l'usage monastique du mot *philosophia*, la philosophie devient donc une activité purement théorique et abstraite, elle n'est plus une manière de vivre. Les exercices spirituels antiques ne font plus partie de la philosophie, mais sont intégrés dans la spiritualité chrétienne : on les retrouve dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, et la mystique néoplatonicienne se prolonge dans la mystique chrétienne, notamment celle des dominicains rhénans, comme Maître Eckhart. Il y a donc un changement radical du contenu de la philosophie par rapport à l'Antiquité. D'autre part, théologie et philosophie sont désormais enseignées dans des universités qui ont été la création de l'Église du Moyen Âge. Bien que l'on ait voulu quelquefois employer le mot « université » à propos des institutions scolaires antiques, il semble que la notion et la réalité de l'université n'aient jamais existé alors, sauf peut-être en Orient, à la fin de l'Antiquité. L'une des caractéristiques de l'université, c'est qu'elle est formée de professeurs qui forment des professeurs, de professionnels qui forment des professionnels. L'enseignement ne s'adresse donc

plus à des hommes que l'on veut former, pour qu'ils soient des hommes, mais à des spécialistes, pour qu'ils apprennent à former d'autres spécialistes. C'est le danger de la « scolastique » qui avait commencé à se dessiner à la fin de l'Antiquité, qui se développe au Moyen Âge et dont on peut reconnaître encore la présence dans la philosophie d'aujourd'hui.

L'université scolastique dominée par la théologie continuera à fonctionner jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, mais du XVIe au XVIIIe siècle, l'activité philosophique véritablement créatrice se développera en dehors de l'université avec Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz. La philosophie conquerra son autonomie à l'égard de la théologie, mais ce mouvement qui était né en réaction contre la scolastique médiévale se situera sur le même terrain qu'elle. On opposera au discours philosophique théorique un autre discours théorique.

À partir de la fin du XVIIIe siècle, la philosophie nouvelle fait son entrée dans l'université avec Wolff, Kant, Fichte, Schelling et Hegel, et désormais la philosophie, à quelques rares exceptions près, comme Schopenhauer ou Nietzsche, est liée indissolublement à l'université, comme on le voit avec Bergson, Husserl ou Heidegger. Le fait a son importance. La philosophie, réduite, nous l'avons vu, au discours philosophique, se développe définitivement dans un autre environnement, dans une autre atmosphère que la philosophie antique. Dans la philosophie universitaire moderne, la philosophie n'est évidemment plus une manière de vivre, un genre de vie, à moins qu'elle ne soit le genre de vie du professeur de philosophie. Elle a pour élément, pour lieu vital, l'institution scolaire de l'État, ce qui d'ailleurs a toujours été et peut rester une menace pour l'indépendance de la philosophie. Comme dit Schopenhauer *(Le Monde comme volonté...*, t. II, p. 297 de la trad. Burdeau) : « La philosophie des universités, c'est de l'escrime en face d'un miroir. Au fond son véritable but est de donner aux étudiants des opinions selon le cœur du ministre qui distribue les chaires [...]. On ne saurait la considérer comme sérieuse. C'est une philosophie pour rire. Pourtant s'il

y a quelque chose de souhaitable au monde, c'est de voir tomber un rayon de lumière sur la mystérieuse énigme de notre vie… » Quoi qu'il en soit, la philosophie moderne est avant tout un discours que l'on développe dans les cours, que l'on consigne dans des livres, un texte dont on peut faire l'exégèse.

Ceci ne veut pas dire que la philosophie moderne n'ait pas retrouvé, par différentes voies, certains aspects existentiels de la philosophie antique. Il faut dire d'ailleurs que ces aspects ne sont jamais totalement disparus. Ce n'est pas un hasard par exemple si Descartes intitule l'un de ses ouvrages *Méditations*. Ce sont effectivement des méditations (*meditatio* au sens d'exercice) selon l'esprit de la philosophie chrétienne de saint Augustin, et Descartes recommande de les pratiquer pendant un certain temps. L'*Éthique* de Spinoza, sous sa forme systématique et géométrique, correspond assez bien à ce que peut être le discours philosophique systématique dans le stoïcisme. On peut dire que ce discours, nourri de la philosophie antique, enseigne à transformer radicalement et concrètement l'être de l'homme, à le faire accéder à la béatitude. D'ailleurs la figure du sage apparaît dans les dernières lignes de l'ouvrage. « Le sage, dit Spinoza, connaît à peine le trouble dans son âme, mais, conscient de lui-même, de Dieu et des choses, par une certaine nécessité éternelle, il ne cesse jamais d'être, mais il possède toujours le vrai contentement de l'âme. »

La philosophie de Schopenhauer et celle de Nietzsche sont, elles aussi, des invitations à une transformation radicale de la manière de vivre. Nietzsche et Schopenhauer sont d'ailleurs des penseurs baignés dans la tradition antique. Par ailleurs, sous l'influence de la méthode hégélienne, c'est-à-dire de l'idée du caractère purement historique de la conscience humaine, selon laquelle la seule chose durable est l'action de l'esprit humain lui-même, qui engendre sans cesse de nouvelles formes, s'est dégagée chez les jeunes hégéliens et chez Marx l'idée que la théorie ne peut se détacher de la praxis, que c'est l'action de l'homme sur le monde qui engendre les représentations. Au XXe siècle, la philosophie de Bergson et la phénomé-

nologie de Husserl se présentent moins comme des systèmes que comme des méthodes pour transformer notre perception du monde. Et le mouvement de pensée inauguré par Heidegger et poursuivi par l'existentialisme veut, théoriquement, en principe, engager la liberté et l'action de l'homme dans le processus philosophique, bien qu'en fait il soit finalement avant tout un discours philosophique.

On pourrait dire que ce qui différencie la philosophie antique de la philosophie moderne, c'est que, dans la philosophie antique, ce ne sont pas seulement Chrysippe ou Épicure qui sont considérés comme des philosophes, parce qu'ils ont développé un discours philosophique, mais aussi tout homme qui vit selon les préceptes de Chrysippe ou d'Épicure. Un homme politique comme Caton d'Utique est considéré comme un philosophe et même comme un sage, bien qu'il n'ait rien écrit ni rien enseigné, parce que sa vie a été parfaitement stoïcienne. Il en est de même pour des hommes d'État romains comme Rutilius Rufus et Quintus Mucius Scaevola Pontifex, qui pratiquent le stoïcisme en montrant un désintéressement et une humanité exemplaires dans l'administration des provinces qui leur sont confiées. Ce ne sont pas seulement des exemples de moralité mais ce sont des hommes qui vivent tout le stoïcisme, qui parlent comme des stoïciens (Cicéron dit explicitement qu'ils ont refusé un certain type de rhétorique dans les procès auxquels ils ont été soumis), qui voient le monde comme des stoïciens, c'est-à-dire qui veulent vivre en accord avec la Raison cosmique. Ce sont des hommes qui essaient de réaliser l'idéal de la sagesse stoïcienne, une certaine manière d'être homme, de vivre selon la raison, dans le cosmos et avec les autres hommes. Ce n'est pas seulement une affaire de morale, c'est tout l'être qui est engagé. La philosophie antique propose à l'homme un art de vivre, au contraire la philosophie moderne se présente avant tout comme la construction d'un langage technique réservé à des spécialistes.

On est libre de définir la philosophie comme on veut, de choisir la philosophie que l'on veut, d'inventer, si on le peut,

la philosophie que l'on croit valable. Mais si on reste fidèle à la définition antique, comme l'étaient encore Descartes ou Spinoza, pour qui la philosophie était « l'exercice de la sagesse », si l'on pense qu'il est essentiel aux hommes d'essayer de parvenir à l'état de sagesse, on trouvera dans les traditions antiques, dans les différentes écoles philosophiques – le socratisme, le platonisme, l'aristotélisme, l'épicurisme, le stoïcisme, le cynisme, le scepticisme –, des « modèles » de vie, des formes fondamentales, selon lesquelles la raison peut être appliquée à l'existence humaine, des types de recherche de la sagesse. C'est précisèment la pluralité des écoles antiques qui est précieuse. Elle nous permet de comparer les conséquences des différentes attitudes fondamentales possibles de la raison, elle offre un terrain privilégié d'expérimentation. Cela suppose évidemment que l'on réduise ces philosophies à leur esprit, à leur essence, en les détachant de leurs éléments caducs, cosmologiques ou mythiques, et que l'on dégage les propositions fondamentales qu'elles considéraient elles-mêmes comme essentielles. Il ne s'agit d'ailleurs pas de choisir l'une ou l'autre de ces traditions à l'exclusion des autres. Comme l'a remarqué K. Jaspers (« Epikur », dans les *Mélanges E. Beutler*, 1960, p. 132), épicurisme et stoïcisme, par exemple, correspondent à deux pôles opposés mais inséparables de notre vie intérieure : l'exigence de la conscience morale et l'épanouissement dans la joie d'exister.

Dans l'Antiquité, la philosophie est un exercice de chaque instant ; elle invite à se concentrer sur chaque instant de la vie, à prendre conscience de la valeur infinie de chaque moment présent si on le replace dans la perspective du cosmos. Car l'exercice de la sagesse comporte une dimension cosmique. Alors que l'homme ordinaire a perdu le contact avec le monde, ne voit pas le monde en tant que monde, mais traite le monde comme un moyen de satisfaire ses désirs, le sage ne cesse d'avoir le Tout constamment présent à l'esprit. Il pense et agit dans une perspective universelle. Il a le sentiment d'appartenir à un Tout qui déborde les limites de l'individualité. Dans

l'Antiquité, cette conscience cosmique se situait dans une perspective différente de celle de la connaissance scientifique de l'Univers qui pouvait être par exemple la science des phénomènes astronomiques. La connaissance scientifique était objective et mathématique, alors que la conscience cosmique était le résultat d'un exercice spirituel qui consistait à prendre conscience de la place de l'existence individuelle dans le grand courant du cosmos, dans la perspective du Tout : *« toti se inserens mundo »*, « se plongeant dans la totalité du monde » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 66, 6). Cet exercice ne se situait pas dans l'espace absolu de la science exacte, mais dans l'expérience vécue du sujet concret, vivant et percevant. Ce sont deux ordres de rapport au monde qui sont radicalement différents. On peut comprendre la distinction entre ces deux ordres, en se rappelant l'opposition soulignée par Husserl (« L'arché-originaire Terre ne se meut pas », dans la revue *Philosophie*, I, 1984, pp. 4-21) entre la rotation de la Terre affirmée et prouvée scientifiquement et l'immobilité de la Terre posée à la fois par notre expérience quotidienne et par la conscience transcendantale et constitutive. Pour cette dernière la Terre est le sol immobile de notre vie, la référence de notre pensée ou, comme dit Merleau-Ponty (*Éloge de la philosophie et autres essais*, N.R.F., p. 285), « la matrice de notre temps, comme de notre espace ». De la même manière, le cosmos et la nature sont, pour notre expérience vécue, pour notre perception vivante, l'horizon infini de notre vie, l'énigme de notre existence qui nous inspire, comme disait Lucrèce, *« horror et divina voluptas »*, « un frémissement et un plaisir divin ». Comme le dit Goethe dans des vers admirables (Faust, vers 6272) : « Le frémissement est la meilleure part de l'homme. Si cher que le monde lui fasse payer cette émotion, c'est rempli de saisissement que l'homme ressent la réalité prodigieuse. »

Rapport à soi, rapport au cosmos, rapport aux autres hommes : dans ce dernier domaine aussi, les traditions philosophiques antiques sont instructives. À vrai dire il n'y a pas de cliché plus fermement ancré, plus indéracinable dans la menta-

lité des historiens modernes, que l'idée selon laquelle la philosophie antique aurait été une conduite d'évasion, de repliement sur soi, soit chez les platoniciens dans le ciel des Idées, soit chez les épicuriens dans le refus de la politique, soit chez les stoïciens dans la soumission au Destin. En fait, cette manière de voir les choses est doublement fausse. Tout d'abord, à un premier niveau, la philosophie antique est toujours une philosophie qui se pratique en groupe, qu'il s'agisse des communautés pythagoriciennes, de l'amour platonicien, de l'amitié épicurienne, de la direction spirituelle stoïcienne. La philosophie antique suppose un effort en commun, une communauté de recherche, d'entraide, de soutien spirituel. Mais surtout les philosophes, même finalement les épicuriens, n'ont jamais renoncé à agir sur les cités, à transformer la société, à servir leurs citoyens qui leur ont souvent décerné des éloges dont témoignent les inscriptions. Les conceptions politiques ont pu être différentes selon les écoles, mais le souci d'exercer une influence dans la cité ou dans l'État, sur le roi, sur l'empereur, est toujours resté constant. Tout spécialement, dans le stoïcisme (on peut le remarquer facilement dans plusieurs textes de Marc Aurèle), parmi les trois tâches auxquelles il faut penser à chaque instant, à côté de la vigilance sur la pensée et du consentement aux événements imposés par le destin, figure en bonne place le devoir d'agir toujours au service de la communauté humaine, le devoir d'agir selon la justice. Et cette exigence est intimement liée aux deux autres. C'est la même sagesse qui se conforme à la Raison cosmique et à la Raison commune aux êtres humains. Ce souci de vivre au service de la communauté des hommes, ce souci d'agir selon la justice est un élément essentiel de toute vie philosophique. Autrement dit, la vie philosophique comporte normalement un engagement communautaire. C'est probablement le plus difficile à réaliser, parce qu'il s'agit de parvenir à se maintenir au plan de la raison, à ne pas se laisser aveugler par les passions politiques, les colères, les rancœurs, les préjugés. Et il est vrai qu'il y a un équilibre presque inaccessible à réaliser entre la

paix intérieure que procure la sagesse, et les passions que ne peuvent manquer de susciter la vue des injustices, des souffrances et des misères des hommes. Mais précisément la sagesse consiste dans cet équilibre, la paix intérieure est indispensable pour pouvoir agir avec efficacité.

Telle est la leçon de la philosophie antique : une invitation pour chaque homme à se transformer lui-même. La philosophie est conversion, transformation de la manière d'être et de la manière de vivre, quête de la sagesse. Cela n'est pas chose facile. « Si le chemin qui mène à cet état de sagesse semble ardu, écrit Spinoza à la fin de l'*Éthique*, on peut cependant le trouver. Mais si on le découvre si difficilement, c'est précisément que c'est un chemin ardu. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on pouvait y parvenir sans grand effort, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare. »

Un dialogue interrompu avec Michel Foucault
Convergences et divergences

« ... la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une "ascèse"... »

Michel Foucault[1]

J'ai rencontré personnellement Michel Foucault pour la première fois, lorsqu'à la fin de l'année 1980, il me conseilla de présenter ma candidature au Collège de France. Je dois avouer à ma grande honte que, trop absorbé par mes recherches, je connaissais alors assez mal son œuvre. Dès notre première rencontre, et j'en fus tout étonné, Michel Foucault me dit au contraire qu'il avait été un lecteur attentif de certains de mes travaux, notamment de ma communication au Congrès de philosophie de Bruxelles de 1953 sur « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », et surtout de l'article liminaire « Exercices spirituels » de l'*Annuaire de la V*^e^ *Section de l'École pratique des hautes études* pour l'année 1975-1976 (reproduit plus haut, pp. 19-74).

À partir de ce jour-là, j'eus le grand bonheur de découvrir, dans des conversations malheureusement trop rares, qu'il a lui-

1. M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, Paris, 1984, p. 15.

mêmes évoquées dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs*, à la fois l'extraordinaire présence personnelle et la merveilleuse acuité d'esprit de Michel Foucault. Nous parlions de la philosophie gréco-romaine de la vie, parfois de textes de Marc Aurèle ou de Sénèque. Je regrette toujours, par exemple, de n'avoir pu répondre avec assez de précision à la question qu'il m'avait posée sur le sens exact de « *vindica te tibi* » dans la première lettre de Sénèque à Lucilius. Malheureusement sa mort prématurée, qui a bouleversé tous ses amis, a interrompu un dialogue qui ne faisait que commencer, et dans lequel nous aurions pu sans doute profiter mutuellement de nos accords, mais aussi et surtout de nos désaccords. Il me faudra certainement beaucoup de temps pour préciser avec exactitude les uns et les autres. Pour le moment, je suis obligé de me contenter d'une brève esquisse.

À quel point nos intérêts et nos préoccupations convergeaient, on pourra l'observer en comparant le résumé des cours de M. Foucault dans l'*Annuaire du Collège de France* pour l'année 1981-1982 et l'article « Exercices spirituels » dont je viens de parler. On retrouve de part et d'autre les mêmes thèmes, que ce soit la philosophie comme thérapeutique Socrate et le souci de soi, les différents types d'exercices spirituels comme la *praemeditatio malorum* ou l'exercice de la mort. De même dans l'article « L'écriture de soi »[1] de 1983, M. Foucault prend son point de départ dans une réflexion sur la pratique de l'examen de conscience par écrit, recommandé par saint Antoine à ses disciples, qui avait retenu mon attention ici même (p. 90), parce qu'elle illustrait bien la valeur thérapeutique de l'écriture. Enfin, en 1984, dans *Le Souci de soi*, le chapitre de M. Foucault consacré à la culture de soi reprenait tous ces thèmes en se référant à mes recherches dans ce domaine. D'autre part, l'idée « selon laquelle le christianisme a repris à son compte [...] un certain nombre de tech-

1. M. FOUCAULT, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n° 3, 1983, pp. 3-23.

niques d'examen de soi-même qui étaient déjà en place à l'époque des stoïciens[1] » est longuement développée dans le présent ouvrage à la suite de P. Rabinow.

Pour M. Foucault, comme pour moi-même, tout cela n'était pas seulement objet d'intérêt historique. Foucault écrit dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs* : « L'essai – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une "ascèse", un exercice de soi, dans la pensée[2]. » C'est donc ainsi qu'il concevait la philosophie à la fin de sa vie, comme le confirme l'article de P. Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale » : « L'idée de style d'existence a joué un grand rôle dans les conversations et sans doute dans la vie intérieure de Foucault pendant les derniers mois de sa vie que lui seul savait menacée. "Style" ne veut pas pas dire ici distinction, le mot est à prendre au sens des Grecs, pour qui un artiste était d'abord un artisan et une œuvre d'art, une œuvre. La morale grecque est bien morte [...] mais un détail de cette morale, à savoir l'idée d'un travail de soi sur soi, lui parut susceptible de reprendre un sens actuel [...]. Le moi, se prenant lui-même comme œuvre à accomplir, pourrait soutenir une morale que ni la tradition ni la raison n'épaulent plus ; artiste de lui-même, il jouirait de cette autonomie dont la modernité ne peut plus se passer. "Tout a disparu, disait Médée, mais une chose me reste : moi"[3]. » L'entretien de 1983 avec H. L. Dreyfus et Paul Rabinow[4] met bien en valeur, lui aussi, cette « esthétique de l'existence » qui fut pour Foucault

1. H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, 1984, p. 349.

2. Cf. n. 1, p. 305.

3. P. VEYNE, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, 471-472, 1986, p. 939.

4. H. DREYFUS et P. RABINOW (cf. n. 1), pp. 330-331.

sa dernière conception de la philosophie, qui correspond d'ailleurs, très probablement, à la philosophie qu'il a concrètement pratiquée toute sa vie.

Dans ce travail de soi sur soi, dans cet exercice de soi, je reconnais également, pour ma part, un aspect essentiel de la vie philosophique : la philosophie est un art de vivre, un style de vie qui engage toute l'existence.

Toutefois, j'hésiterais à parler avec M. Foucault d'« esthétique de l'existence », aussi bien à propos de l'Antiquité, que de la tâche du philosophe en général. M. Foucault, nous l'avons vu, entend cette expression au sens où notre propre vie est l'œuvre que nous avons à faire.

Le mot « esthétique » évoque en effet pour nous autres modernes des résonances très différentes de celles que le mot « beauté » *(kalon, kallos)* avait dans l'Antiquité. En effet, les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour les Grecs, au contraire, le mot, appliqué aux hommes, implique normalement la valeur morale, par exemple dans les textes de Platon et de Xénophon, cités par M. Foucault[1]. En fait, ce que les philosophes de l'Antiquité recherchent, ce n'est pas premièrement la beauté *(kalon)*, mais le bien *(agathon)* ; Épicure aussi bien que les autres. Et tout spécialement, dans le platonisme et le stoïcisme, le bien est la valeur suprême : « Les âmes de valeur méprisent l'être à cause du bien, lorsqu'elles se portent spontanément au danger, pour la patrie, pour ceux qu'ils aiment, ou pour la vertu[2]. » C'est pourquoi, au lieu de parler de « culture de soi », il vaudrait mieux parler de transformation, de transfiguration, de « dépassement de soi ». Pour décrire cet état, on ne peut éluder le terme « sagesse » qui, me semble-t-il, n'apparaît que rarement, sinon jamais, chez M. Foucault. La sagesse est l'état auquel peut-être le philo-

1. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 103-105.
2. Saloustios, *Des dieux et du monde*, V, 3, p. 9 Rochefort (Paris, Les Belles Lettres, 1960).

sophe ne parviendra jamais, mais auquel il tend, en s'efforçant de se transformer lui-même pour se dépasser. Il s'agit d'un mode d'existence qui est caractérisé par trois aspects essentiels : la paix de l'âme *(ataraxia)*, la liberté intérieure *(autarkeia)* et (sauf pour les sceptiques) la conscience cosmique, c'est-à-dire la prise de conscience de l'appartenance au Tout humain et cosmique, sorte de dilatation, de transfiguration du moi qui réalise la grandeur d'âme *(megalopsuchia)*.

Curieusement, M. Foucault, qui donne toute sa place à la conception de la philosophie comme thérapeutique, ne semble pas remarquer que cette thérapeutique est destinée avant tout à procurer la paix de l'âme, c'est-à-dire à délivrer de l'angoisse, angoisse que provoquent les soucis de la vie, mais aussi le mystère de l'existence humaine : crainte des dieux, terreur de la mort. Toutes les écoles s'entendent sur le but de la philosophie, atteindre à la paix de l'âme, même si elles divergent quand il s'agit de déterminer les moyens pour y atteindre. Pour les sceptiques, l'exercice spirituel par excellence est la suspension du jugement *(epochè)* ; pour les dogmatiques, c'est-à-dire toutes les autres écoles, l'on ne peut accéder à la paix qu'en prenant conscience du fait que l'on est un être « naturel », c'est-à-dire d'une manière ou d'une autre, une partie du cosmos, et que l'on participe à l'événement de l'existence universelle. Il s'agit de voir les choses dans la perspective de la nature universelle, pour mettre les choses humaines dans leur vraie perspective. C'est ainsi que l'on atteint à la grandeur d'âme, comme le dit déjà Platon : « La petitesse d'esprit est incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité du divin et de l'humain [...]. Mais l'âme à laquelle appartiennent la grandeur de la pensée et la contemplation de la totalité du temps et de l'être, crois-tu qu'elle fasse grand cas de la vie humaine ? Un tel homme ne regardera donc pas la mort comme une chose à craindre[1]. »

---

1. PLATON, *République*, 486a, cité par MARC AURÈLE, *Pensées*, VII, 35.

Dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective universelle. Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, comme œuvre d'art, mais au contraire d'un dépassement du moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité.

Un autre point de divergence entre M. Foucault et moi se situe à propos de la question : à partir de quel moment la philosophie a-t-elle cessé d'être vécue comme un travail de soi sur soi (que ce soit pour réaliser une œuvre d'art ou pour se dépasser dans l'universalité) ? Pour ma part, je pense que cette rupture doit se situer au Moyen Âge, au moment où la philosophie est devenue l'auxiliaire de la théologie et où les exercices spirituels ont été intégrés à la vie chrétienne et sont devenus indépendants de la vie philosophique : la philosophie moderne a redécouvert peu à peu et partiellement la conception antique[1]. Foucault, au contraire, rend Descartes responsable de cette rupture : « Avant Descartes, un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité. » Mais, selon Descartes, « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident ». « L'évidence est substituée à l'ascèse[2]. » Je ne suis pas tout à fait sûr que cela soit exact. Descartes a précisément écrit des *Méditations* : le mot est très important. Et à propos de ces *Méditations*, il conseille à ses lecteurs d'employer quelques mois ou au moins quelques semaines à « méditer » la première et la seconde, dans lesquelles il parle du doute universel, puis de la nature de l'esprit[3]. Cela montre bien que pour Descartes

1. Cf. plus haut, pp. 71-72 et 296-301.

2. H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 345.

3. Descartes, *Réponses aux Secondes Objections (contre les... Méditations)*, dans Ch. Adam et P. Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes*, IX, 1, pp. 103-104 : « Ce

aussi l'évidence ne peut être perçue que grâce à un exercice spirituel. Je pense que Descartes, comme Spinoza, continue à se situer dans la problématique de la tradition antique de la philosophie conçue comme exercice de la sagesse[1]. On voit les difficultés qu'il y aurait à écrire une histoire de la représentation que les philosophes se sont faite de la philosophie.

Ces quelques réflexions effleurent à peine les problèmes que pose l'œuvre de Foucault, et j'ai l'intention d'y revenir un jour d'une manière plus détaillée et plus approfondie. Je voulais seulement dire combien je regrette que notre dialogue se soit interrompu.

Encore moins que M. Foucault, je n'ai pas, pour ma part, la prétention de proposer des solutions générales et définitives aux problèmes philosophiques de notre temps. J'avouerais seulement que, de même qu'il s'est efforcé de réaliser dans les dernières années de sa vie une « esthétique de l'existence », l'idée antique de la philosophie comme mode de vie, comme exercice de la sagesse, comme effort vers la prise de conscience vivante de la totalité, garde pour moi une valeur toujours actuelle. Et je considère comme un signe des temps le fait, à mes yeux inattendu et déroutant, qu'en cette fin du XX[e] siècle, Foucault, moi-même et certainement bien d'autres en même temps que nous, au terme d'itinéraires totalement différents, nous nous rencontrions dans cette vivante redécouverte de l'expérience antique.

---

n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent et considérer longtemps afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles [...] puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. » Cf. P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, 36, 1979, p. 214.

1. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, Préface dans *Œuvres de Descartes*, *op. cit.*, IX, 2, pp. 2-3 : « La philosophie signifie l'étude de la Sagesse » ; SPINOZA, *Éthique*, V, prop. 42, scholie.

Postface à la seconde édition (1987)

Accepter de faire une seconde édition d'un ouvrage est toujours un aveu de paresse. Il vaudrait mieux refondre, développer, progresser. J'ai pensé en tout cas qu'il serait utile d'ajouter aux textes de la première édition quelques nouveaux travaux qui les éclairent. Il y a tout d'abord la leçon inaugurale au Collège de France de 1983, qui développe plusieurs thèmes esquissés dans la première édition de cet ouvrage. Il y a également le résumé de mes cours au Collège de France pour l'année 1984-1985 : « La philosophie comme manière de vivre », qui énonce la distinction que je crois importante entre philosophie et discours philosophique et essaie de préciser, trop brièvement d'ailleurs, l'histoire de la représentation que les philosophes se sont faite de la philosophie comme mode de vie. Il y a finalement quelques pages consacrées à Michel Foucault qui, dans ses deux derniers livres, se réfère au présent ouvrage et dont la mort prématurée a interrompu entre nous un dialogue qui promettait d'être fécond. Enfin, une courte bibliographie, qui est loin d'être exhaustive, permettra au lecteur de consulter, s'il le désire, en dehors des ouvrages cités dans les notes ou la postface, d'autres ouvrages se rapportant au thème des exercices spirituels.

Cette seconde édition me donne l'occasion de répondre à quelques questions qui m'ont été posées à propos de la thèse générale des rapports entre philosophie et exercices spirituels.

Dans le long et chaleureux compte rendu que R. Imbach[1] en a donné, il me demande pourquoi je n'ai pas parlé du scepticisme. Il a tout fait raison en effet de souligner le fait que le scepticisme est un enseignement thérapeutique qui exige la pratique de ces exercices spirituels que sont l'isosthénie et l'*epochè*, tous deux destinés à procurer la paix de l'âme. Le passage de Sextus Empiricus que cite R. Imbach est très clair sur ce point. Mais un exposé complet de tous les problèmes que pose le scepticisme m'aurait entraîné trop loin. Dans les nouveaux textes que j'ai introduits dans cette seconde édition, on trouvera quelques compléments sur ce thème.

R. Imbach me demande aussi si la raison pour laquelle la philosophie est devenue purement théorique au Moyen Âge ne serait pas la réception d'Aristote au XIIIe siècle. Aristote, en effet, selon R. Imbach, serait « le père d'une conception purement théorique, qui vise la connaissance pour l'amour de la connaissance ». Je répondrais que, s'il est bien vrai que la philosophie aristotélicienne est une philosophie de la *theoria*, cette *theoria* aristotélicienne n'est pourtant pas purement théorique au sens moderne du mot ; et cela pour deux raisons : tout d'abord, parce qu'Aristote partage avec tous les philosophes antiques l'idée que la contemplation ou la connaissance de la vérité ne peut être que le résultat d'un exercice personnel, ensuite, parce qu'Aristote conçoit cette *theoria* comme une action et une vie : « La vie active, dit Aristote[2], n'est pas forcément tournée vers autrui [...] et il y a d'autres pensées actives que celles qui visent les résultats qui résulteront de l'action : les vraies pensées actives, ce sont bien plutôt les méditations et les réflexions qui ont leur fin en elles-mêmes et elles-mêmes pour objet. » C'est précisément cette activité de la *theoria* qui recèle en elle les plaisirs les plus purs.

1. R. IMBACH, « La philosophie comme exercice spirituel », *Critique*, n° 454, pp. 275-283.
2. ARISTOTE, *Politique*, VII, 8, 1325b 16.

D'ailleurs, en un sens, la réception d'Aristote au XIIIe siècle a donné plutôt un regain à l'idée d'une vie philosophique indépendante de la théologie, comme il apparaît dans l'œuvre, rédigée vers 1270, de Boèce de Dacie : « Du Souverain Bien ou de la vie philosophique », où l'on peut lire des formules comme celles-ci : « J'appelle philosophe tout homme qui vit selon l'ordre de la nature [...]. Le philosophe mène une vie très délectable[1]. » Boèce de Dacie entrevoit donc ici la possibilité d'une vie philosophique distincte de la vie chrétienne et donc d'un retour à la vie philosophique telle qu'elle avait été décrite par les philosophies antiques. Mais il faut surtout retenir de cette remarque de R. Imbach qu'une histoire précise et détaillée de la manière dont les philosophes ont conçu la philosophie mériterait d'être écrite. Cette histoire est finalement très complexe.

R. Imbach pose également le problème des rapports entre le « souci de soi » et la justice : « On espère se délivrer de l'aliénation au moyen d'une transformation du sujet, mais non par une transformation des rapports humains qui pourraient être injustes[2]. » Pour répondre brièvement, je rappellerai le texte de G. Friedmann que j'ai placé au début du livre : « Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, dans la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui pour préparer la révolution veulent s'en rendre dignes. » Il y a plus que cela d'ailleurs. Dans l'Antiquité, les efforts de transformation du sujet étaient toujours liés à un effort de transformation des rapports humains, tout d'abord et au moins dans l'école, dans le groupe à l'intérieur duquel on philosophait, mais aussi, d'une manière ou d'une autre, dans la cité elle-même. La pratique de la justice était un élément capital de la vie philosophique. À l'inverse, il faut bien recon-

---

1. BOÈCE DE DACIE, *Du souverain bien (= De summo bono)*, § 31 et 22, trad. Imbach-Méléard, dans *Philosophes médiévaux*, Paris, 10-18, série médiévale, 1986, pp. 164-166.

2. R. IMBACH, « La philosophie comme exercice spirituel », art. cité, pp. 282-283.

naître qu'une transformation purement législative ou coercitive des rapports humains ne sert finalement à rien, si elle ne s'accompagne d'une transformation du sujet. L'Antiquité pensait avant tout à la « formation » *(paideia)* du sujet ; le monde moderne est centré sur l'« information ».

Dernière question enfin que me pose R. Imbach : le rapport entre la philosophie et la religion. Et mon ami F. Brunner lui aussi me demande : « Sous les espèces de la philosophie antique et de la religion chrétienne, P. H. veut-il opposer philosophie et religion[1] ? »

Je ne voudrais pas pour le moment me laisser entraîner trop loin sur ce terrain de discussion, parce que la définition même du domaine du « religieux » est extrêmement complexe et obscure. Je ferai donc seulement un certain nombre de remarques qui seront pour moi autant de jalons en vue d'une solution ultérieure du problème.

1° J'ai voulu avant tout montrer que les Anciens concevaient la philosophie comme un mode de vie, comme un effort concret de transformation de soi, quel que soit le contenu dogmatique de la philosophie choisie par le philosophe, et même si celui-ci était entièrement sceptique. Dans toutes les écoles, cet effort se veut strictement rationnel. Il était donc indispensable de le décrire d'abord en lui-même, dans sa pureté.

2° Dans l'Antiquité, la philosophie est donc un mode d'existence qui exige du philosophe une transformation de toute sa vie intérieure et un engagement personnel à chacun des instants de sa vie. La religion officielle n'avait pas ces exigences, et les cultes à mystères, même s'ils comportaient peut-être une conversion, étaient totalement étrangers à la discipline rationnelle et spirituelle de la philosophie. Le philosophe rencontre la religion dans la vie sociale (fêtes, temple,

1. F. Brunner, « Existe-t-il une théologie philosophique ? », *Paradigmes de théologie philosophique*, en hommage à M.-D. Philippe, Fribourg, 1983, p. 11.

culte et sacerdoce officiels) et dans la vie culturelle (traditions mythiques racontées par les poètes, œuvres d'art). Mais il la vit philosophiquement. Car c'est précisément le propre de la philosophie de tout transformer en philosophie, c'est-à-dire de rationaliser et d'intérioriser tout ce qu'elle rencontre. Pour ce qui est de la pratique religieuse par exemple, si Épicure recommande la participation aux fêtes de la cité et même la prière, c'est afin de permettre à cette occasion au philosophe épicurien de contempler les dieux tels que la conçoit la théorie épicurienne de la nature[1]. Et si les néoplatoniciens tardifs pratiquent la théurgie, ce n'est que pour l'intégrer dans un progrès spirituel proprement philosophique, la dépasser[2] et finalement s'élever vers leur Dieu, transcendant et inconnaissable, qui, précisément, est totalement étranger à la religion traditionnelle parce qu'il est un concept purement philosophique.

En effet, la philosophie antique vide totalement les mythes traditionnels de leur contenu mythique. Par la vertu de l'allégorie, les dieux de la mythologie deviennent des forces physiques chez les stoïciens, des idées platoniciennes chez les néoplatoniciens. Une théologie philosophique fortement systématisée se développe donc chez ces derniers, mais cette hiérarchie dans laquelle tous les dieux viennent se ranger à la suite de l'inconnaissable et de l'Un transcendant, selon les plans successifs des « Hénades », des « dieux intelligibles », des « dieux intelligibles et intellectifs », des « dieux purement intellectifs », n'est qu'une vaste construction artificielle qui n'a plus beaucoup de rapport avec les croyances antiques que les néoplatoniciens, en réaction contre le christianisme, s'imaginent défendre. Et en un certain sens, on pourrait dire que l'on aurait

1. Cf. la traduction des principaux textes dans A.-J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1968, pp. 71-100, surtout pp. 87-98 ; P.-H. SCHRIJVERS, *Horror ac divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, 1970, p. 337 (avec bibliographie) ; W. SCHMID, art. « Epicurus », *Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 730-735.

2. Sur ce point, cf. Anne SHEPPARD, « Proclus' Attitude to Theurgy », *Classical Quarterly*, 32, 1982, pp. 212-224.

pu, dans l'Antiquité, intenter des procès d'impiété à tous les philosophes, et pas seulement à Anaxagore ou à Socrate. Car, d'une manière ou d'une autre, même en croyant la soutenir, ils dépassaient et finalement détruisaient la religion.

3° Quant au problème de la philosophie chrétienne, il me semble qu'il a été mal posé au temps d'É. Gilson[1], parce que, justement, on se représentait alors la philosophie comme une démarche purement théorique. Il s'agissait de savoir si le christianisme pouvait apporter à la philosophie une nouvelle problématique, de nouveaux concepts, par exemple l'idée d'une distinction réelle entre l'essence et l'existence. Comme je l'ai dit dans le présent ouvrage, la théologie du Moyen Âge a en effet réduit la philosophie à ce rôle purement théorique, au point que, dans un manuel de philosophie thomiste publié en 1937, la partie morale de la philosophie est totalement supprimée, parce que la morale est « subalternée » à la théologie surnaturelle et que, exposée indépendamment de celle-ci, elle exposerait les élèves au risque de tomber dans le « naturalisme[2] ». Mais si nous considérons, comme nous le faisons, la philosophie comme un mode de vie, le problème est beaucoup plus complexe, car, en quelque sorte, le christianisme et la philosophie sont « totalitaires ». Pourquoi le chrétien, s'il vit intensément sa vie chrétienne, aurait-il besoin de vivre une vie philosophique ? Et, d'autre part, si le chrétien veut vraiment être philosophe, ne transformera-t-il pas son christianisme en

1. Cf. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, pp. 1-38 et 413-440.

2. F.-X. MAQUART, *Elementa philosophiae*, t. I, Paris, 1937, p. 37 : « *De philosophia practica (morali) nihil hic dicimus, etsi etiam in praesenti hominum statu supernaturali, remaneat dictincta a theologia supernaturali philosophia quaedam moralis, subalternata tamen theologiae supernaturali. Nam in seminariis, disciputi potius instruendi sunt de theologia quam de philosophia morali, nec sufficiens tempus datur ut de eisdem quaestionibus bis instruantur, iuxta methodos utriusque disciplinae proprias, praesertim cum expositio recta philosophiae moralis, propter eius subordinationem ad theologiam, nimiori calleat difficultate ut absque detrimento necnon et* periculo naturalismi, *iunioribus, non adhuc de theologia instructis, instituatur.* »

philosophie, sa vie chrétienne en vie philosophique ? J'ai entendu une fois H.-I. Marrou faire cette remarque : « C'est souvent le néoplatonisme qui permet à certains chrétiens contemporains de faire de leur christianisme une philosophie. »

4° Je reviens maintenant à la philosophie antique pour évoquer un autre aspect de la problématique du problème religieux : celui du sentiment et de l'émotion. On se souvient de la profession de foi du Faust de Gœthe : « Si grand que soit ce mystère éternel, remplis-en ton âme, et si, par ce sentiment, tu es heureuse, nomme-le comme tu voudras : Bonheur ! Cœur ! Amour ! Dieu ! Moi je n'ai pour cela aucun nom. Le sentiment est tout, le nom n'est que bruit et fumée qui voile le feu du ciel[1] ! »

Dans cette perspective, on peut parler de l'existence, dans certaines philosophies de l'Antiquité, d'un sentiment du sacré, qui se rapporte aussi bien au cosmos qu'à la vie intérieure elle-même et à ses profondeurs, sentiment dont l'intensité peut aller jusqu'à l'expérience mystique, mais qui est totalement étranger à toute religion déterminée qu'elle soit organisée ou révélée. Ce sentiment du sacré se retrouve même dans l'épicurisme, qui avait pourtant démythifié et désacralisé l'univers. Comme l'a bien noté E. Hoffmann[2], par le fait même qu'il considère l'existence comme un pur hasard, inexorablement unique, l'épicurien accueille la vie comme une sorte de miracle, comme quelque chose de divin, avec une immense gratitude. Et le philosophe, en découvrant avec Épicure l'immensité infinie de l'univers, éprouve, nous dit Lucrèce[3] un « effroi sacré » et une « volupté divine », qui est, sans doute, celle de participer, ne fût-ce qu'un instant, à la merveille de l'existence[4].

---

1. GOETHE, *Faust*, I, vers 3451.
2. E. HOFFMANN, « Epikur », dans M. DESSOIR, *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Wiesbaden, 1925, pp. 223-225.
3. LUCRÈCE, III, 28-29.
4. Sur ce caractère religieux de l'épicurisme, cf. W. SCHMID, art. « Epicurus » (cf. plus haut n. 1, p. 317), col. 751-752.



LE MOI ET LE MONDE

Réflexions sur la notion de « culture de soi »*

M. Foucault a évoqué, dans la préface de *L'Usage des plaisirs* et dans un chapitre du *Souci de soi [SS],* mon article « Exercices spirituels », paru dans l'*Annuaire de la V*e *Section de l'École pratique des hautes études* pour l'année 1975-1976, et reproduit dans mon livre *Exercices spirituels et philosophie antique* qui, paru en 1981, vient d'être réédité en 1987. La description que j'y donnais de la philosophie antique comme art de vivre, comme style de vie, comme manière de vivre, l'effort que je faisais aussi, dans cette étude, pour expliquer pourquoi la philosophie moderne avait oublié cette tradition et était devenue presque exclusivement un discours théorique, l'idée que j'y esquissais, et que j'ai développée ensuite dans mon livre *Exercices spirituels*, idée selon laquelle le christianisme a repris à son compte certaines techniques d'exercices spirituels pratiqués dans l'Antiquité, tout cela a retenu, me semble-t-il, l'attention de M. Foucault.

Je voudrais présenter ici certaines remarques destinées à préciser, au-delà de cette rencontre, les différences d'interprétation, et finalement d'option philosophique, qui nous séparaient et qui auraient pu alimenter un dialogue que, malheureusement, la mort prématurée de M. Foucault a trop vite interrompu.

---

* Paru initialement dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1989, pp. 261-270.

M. Foucault décrit avec précision, dans *Le Souci de soi,* ce qu'il appelle les « pratiques de soi » prônées par les philosophes stoïciens dans l'Antiquité : le soin de soi-même, qui ne peut d'ailleurs être réalisé que sous la direction d'un guide spirituel, l'attention au corps et à l'âme qu'implique ce souci de soi-même, les exercices d'abstinence, l'examen de conscience, le filtrage des représentations, finalement la conversion vers soi, la possession de soi. M. Foucault conçoit ces pratiques comme des « arts de l'existence », des « techniques de soi ». Et il est bien vrai que, dans l'Antiquité, on parlait à ce propos d'art de vivre ». Mais il me semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les « exercices spirituels », et qu'il préfère appeler des « techniques de soi », est précisément beaucoup trop centrée sur le « soi », ou, du moins, sur une certaine conception du soi.

Notamment, Foucault présente l'éthique du monde gréco-romain comme une éthique du plaisir que l'on prend en soi-même (*SS*, p. 83) : « À ce genre de plaisirs violents, incertains et provisoires, l'accès à soi est susceptible de substituer une forme de plaisir que, dans la sérénité et pour toujours, on prend à soi-même. » Et il cite, pour illustrer son propos, la lettre XXIII de Sénèque où il est question de la joie que l'on trouve en soi-même, exactement dans la partie la meilleure de soi-même. Mais, en fait, je dois dire qu'il y a beaucoup d'inexactitude dans cette présentation des choses. Dans la lettre XXIII, Sénèque oppose en effet explicitement *voluptas* et *gaudium,* le plaisir et la joie, et on ne peut donc parler, comme le fait Foucault (p. 83) à propos de la joie, d'une « autre forme du plaisir ». Il ne s'agit pas seulement d'une question de mots, bien que les stoïciens y aient attaché une grande importance et qu'ils aient soigneusement distingué entre *hèdonè* et *eupathéia,* précisément entre le plaisir et la joie (on retrouvera la distinction chez Plotin et chez Bergson, ce dernier liant joie et création). Non, il ne s'agit pas seulement d'une question de vocabulaire : si les stoïciens tiennent au mot *gaudium,* au mot « joie », c'est qu'ils refusent précisément d'introduire le prin-

cipe de plaisir dans la vie morale. Le bonheur pour eux ne consiste pas dans le plaisir, mais dans la vertu elle-même, qui est à elle-même sa propre récompense. Bien avant Kant, les stoïciens ont voulu préserver jalousement la pureté d'intention de la conscience morale.

En second lieu et surtout, le stoïcien ne trouve pas sa joie dans son « moi », mais, dit Sénèque, « dans la meilleure partie de soi », dans le « bien véritable » (Sénèque, lettre XXIII, 6), c'est-à-dire (XXIII, 7) « dans la conscience tournée vers le bien, dans les intentions qui n'ont d'autre objet que la vertu, les actions droites », c'est-à-dire dans ce que Sénèque appelle (CXXI V, 23) la raison parfaite, c'est-à-dire finalement dans la raison divine (XCII, 27), puisque, pour lui, la raison humaine n'est qu'une raison perfectible. La « meilleure partie » de soi, c'est donc finalement un soi transcendant. Sénèque ne trouve pas sa joie dans « Sénèque », mais en transcendant Sénèque, en découvrant qu'il a en lui une raison, partie de la Raison universelle, intérieure à tous les hommes et au cosmos lui-même.

L'exercice stoïcien vise en fait à dépasser le soi, à penser et à agir en union avec la Raison universelle. Les trois exercices décrits par Marc Aurèle (VII, 54 ; IX, 6 ; VIII, 7), à la suite d'Épictète, sont à cet égard très significatifs : juger d'une manière objective en accord avec la raison intérieure, agir en accord avec la raison qui est commune à tous les hommes, accepter le destin qui nous est imposé par la raison cosmique. Pour les stoïciens, il n'y a là qu'une seule raison et c'est cette raison qui est le véritable soi de l'homme.

Je comprends bien le motif pour lequel Foucault a gommé ces aspects, qu'il connaissait bien. Sa description des pratiques de soi (comme, d'ailleurs, ma description des exercices spirituels) n'est pas seulement une étude historique, mais elle veut implicitement offrir à l'homme contemporain un modèle de vie (que Foucault appelle « esthétique de l'existence »). Or, selon une tendance à peu près générale de la pensée moderne, tendance peut-être plus instinctive que réfléchie, les notions de

« Raison universelle » et de « nature universelle » n'ont maintenant plus beaucoup de sens. Il était donc utile de les mettre entre parenthèses.

Pour le moment, disons donc qu'il semble, d'un point de vue historique, difficile à admettre que la pratique philosophique des stoïciens et des platoniciens n'ait été qu'un rapport à soi, une culture de soi, un plaisir pris en soi-même. Le contenu psychique de ces exercices me semble tout autre. Le sentiment d'appartenance à un Tout me semble en être l'élément essentiel : appartenance au Tout de la communauté humaine, appartenance au Tout cosmique. Sénèque résume cela en quatre mots (lettre LXVI, 6) : *« Toti se inserens mundo »* (« se plongeant dans la totalité du monde »). Groethuysen, dans son admirable *Anthropologie philosophique* (p. 80), a bien reconnu ce trait fondamental. Or une telle perspective cosmique transforme d'une manière radicale le sentiment que l'on peut avoir de soi-même.

Curieusement, Foucault parle peu des épicuriens. Cela est d'autant plus inattendu qu'en un certain sens l'éthique épicurienne est une éthique sans norme, une éthique autonome, qui ne peut se fonder sur la Nature, produit du hasard, une éthique, donc, qui paraîtrait convenir parfaitement à la mentalité moderne. La raison de ce silence se trouve peut-être dans le fait qu'il est assez difficile d'intégrer l'hédonisme épicurien dans le schéma général de l'usage des plaisirs proposé par M. Foucault. Quoi qu'il en soit, il existe aussi des pratiques spirituelles chez les épicuriens, par exemple l'examen de conscience. Mais, nous l'avons dit, ces pratiques ne se fondent pas sur les normes de la Nature et de la Raison universelle, puisque, pour les épicuriens, la formation du monde n'est que le résultat du hasard. Et, pourtant, ici encore, cette pratique spirituelle ne peut pas se définir seulement comme une culture de soi, comme un simple rapport de soi à soi, comme un plaisir que l'on trouverait en son propre moi. L'épicurien n'a pas peur d'avouer qu'il a besoin d'autre chose que lui-même pour satisfaire ses désirs et trouver son plaisir : il lui faut la

nourriture corporelle, les plaisirs de l'amour, mais aussi une théorie physique de l'univers pour supprimer la crainte des dieux et de la mort. Il lui faut la fréquentation des autres membres de l'école épicurienne pour trouver le bonheur dans l'affection mutuelle. Il lui faut enfin la contemplation imaginative de l'infinité des univers dans le vide infini pour éprouver ce que Lucrèce appelle *divina voluptas et horror.* Cette immersion du sage épicurien dans le cosmos est bien exprimée par le disciple d'Épicure, Métrodore : « Souviens-toi que, né mortel, avec une vie limitée, tu t'es élevé par la pensée de la nature jusqu'à l'éternité et infinité des choses, et que tu as vu tout ce qui a été et tout ce qui sera. » Il y a, dans l'épicurisme, un extraordinaire renversement de perspective : c'est précisément parce que l'existence apparaît à l'épicurien comme un pur hasard, inexorablement unique, qu'il accueille la vie comme une sorte de miracle, comme un don gratuit et inespéré de la Nature, et qu'il considère l'existence comme une fête merveilleuse.

Je prendrai maintenant un autre exemple pour illustrer la différence de nos interprétations du « souci de soi ». M. Foucault a écrit un intéressant article intitulé « Écriture de soi », qui prend d'ailleurs son point de départ dans un remarquable texte concernant la valeur thérapeutique de l'écriture, que j'avais étudié dans mes *Exercices spirituels* (p. 69), et selon lequel le célèbre moine Antoine aurait conseillé à ses disciples de noter par écrit les actions et les mouvements de leur âme, comme s'il devait les faire connaître aux autres : « Que l'écriture tienne donc la place de l'œil d'autrui », disait Antoine. Cette anecdote amène M. Foucault à réfléchir sur les formes qu'avait prises ce qu'il appelle l'« écriture de soi » dans l'Antiquité et notamment le genre littéraire des *hypomnèmata,* ce que l'on pourrait appeler les « carnets de notes » spirituels, où l'on consigne des pensées d'autrui qui peuvent servir à la propre édification de celui qui les écrit. Foucault en définit ainsi le but (p. 8) : il s'agit de « capter le déjà-dit », de « rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, ceci pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi ». Il se demande alors :

« Comment être mis en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et venus d'un peu partout ? » Et voici sa réponse : « Cet exercice permettrait de faire retour sur le passé : la contribution des *hypomnèmata* est un des moyens par lesquels on détache l'âme du souci du futur pour l'infléchir vers la méditation du passé. » Il croit déceler, aussi bien dans la morale épicurienne que dans la morale stoïcienne, le refus d'une attitude d'esprit tournée vers l'avenir et la tendance à accorder une valeur positive à la possession d'un passé dont on peut jouir souverainement sans trouble. Il me semble qu'il y a ici une erreur d'interprétation. Il est vrai que les épicuriens, mais eux seuls, considéraient comme une des sources principales du plaisir le souvenir des moments agréables du passé, ce qui, d'ailleurs, n'a rien à voir avec la méditation du « déjà-dit » pratiquée dans les *hypomnèmata.* Mais il n'en reste pas moins, comme je l'ai montré dans un article paru dans *Diogène* en 1986 (n° 133), que stoïciens et épicuriens s'accordent dans une attitude qui consiste à se libérer aussi bien du souci de l'avenir que du poids du passé pour se concentrer sur le moment présent, soit pour en jouir, soit pour y agir. Et, de ce point de vue, ni les stoïciens ni même les épicuriens n'ont attribué une valeur positive au passé : l'attitude philosophique fondamentale consiste à vivre au présent, à posséder le présent et non le passé. Qu'ils aient, par ailleurs, attaché beaucoup d'importance aux pensées formulées par leurs prédécesseurs, c'est autre chose. Mais, si les *hypomnèmata* portent sur du déjà-dit, ce n'est pas sur n'importe quel « déjà-dit », qui aurait simplement le mérite d'être du passé, mais c'est parce que l'on reconnaît dans ce déjà-dit (en général, les dogmes des fondateurs de l'école) ce que la raison elle-même dit *au présent,* c'est parce que l'on reconnaît, dans ces dogmes d'Épicure ou de Chrysippe, une valeur *toujours présente,* parce que, précisément, ils sont l'expression même de la raison. Autrement dit, en écrivant, en notant, ce n'est pas une pensée étrangère que l'on fait sienne, mais on utilise des formules que l'on considère comme bien

faites pour actualiser, pour rendre vivant, ce qui est déjà présent à l'intérieur de la raison de celui qui écrit.

Cet exercice, selon M. Foucault, se voudrait volontairement éclectique, et impliquerait donc un choix personnel, ce qui expliquerait ainsi la « constitution de soi ». « L'écriture comme exercice personnel fait par soi et pour soi est un art de la vérité disparate ou plus précisément une manière réfléchie de combiner l'autorité traditionnelle de la chose déjà dite avec la singularité de la vérité qui s'y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l'usage. » Mais, en fait, au moins pour les stoïciens et les épicuriens, ce n'est pas dans l'éclectisme que se situe le choix personnel. L'éclectisme est utilisé seulement lorsqu'il s'agit de convertir les débutants. À ce moment-là, tous les moyens sont bons. Ainsi Foucault trouve un exemple d'éclectisme dans les *Lettres* de Lucilius, dans lesquelles Sénèque le stoïcien cite des sentences d'Épicure. Mais il s'agit de convertir Lucilius, de commencer à lui faire pratiquer une vie morale. Cet usage d'Épicure n'apparaît que dans les premières *Lettres* et disparaît rapidement. En fait, le choix personnel se situe au contraire dans l'adhésion exclusive à une forme de vie précise, stoïcisme ou épicurisme, que l'on considère comme conforme à la raison. Ce n'est que dans la nouvelle Académie, chez Cicéron par exemple, que le choix personnel se fait selon ce que la raison considère comme vraisemblable à tel ou tel moment.

Ce n'est donc pas, comme le pense Foucault (pp. 11-13), en écrivant et en relisant des pensées disparates que l'individu se forge une identité spirituelle. Premièrement, nous l'avons vu, ces pensées ne sont pas disparates, mais choisies pour leur cohérence. En second lieu et surtout, il ne s'agit pas de se forger une identité spirituelle en écrivant, mais de se libérer de son individualité, pour s'élever à l'universalité. Il est donc inexact de parler d'« écriture de soi » ; non seulement on ne s'écrit pas soi-même, mais l'écriture ne constitue pas le soi : comme les autres exercices spirituels, elle fait changer le moi de niveau, elle l'universalise. Le miracle de cet exercice, pratiqué dans la solitude,

c'est qu'il permet d'accéder à l'universalité de la raison dans le temps et dans l'espace. Pour le moine Antoine, la valeur thérapeutique de l'écriture consiste précisément dans ce pouvoir universalisant. L'écriture, dit Antoine, tient la place de l'œil d'autrui. Celui qui écrit se sent, en quelque sorte, regardé, il n'est plus seul, mais partie de la communauté humaine présente silencieusement. En formulant par écrit ses actes personnels, on est pris dans l'engrenage de la raison, de la logique, de l'universalité. On objective ce qui était confus et subjectif.

Résumons-nous. Ce que Foucault appelle les « pratiques de soi » chez les stoïciens, et aussi chez les platoniciens, correspond bien, cela est vrai, à un mouvement de conversion vers soi : on se libère de l'extériorité, de l'attachement passionnel aux objets extérieurs et aux plaisirs qu'ils peuvent procurer, on s'observe soi-même, pour voir si l'on a progressé dans cet exercice, on cherche à être maître de soi, à se posséder soi-même, à trouver son bonheur dans la liberté et l'indépendance intérieure. Je suis en accord avec tous ces points. Mais je pense que ce mouvement d'intériorisation est inséparablement solidaire d'un autre mouvement, où l'on s'élève à un niveau psychique supérieur dans lequel on retrouve un autre type d'extériorisation, une autre relation à l'extérieur, une nouvelle manière d'être-au-monde et qui consiste à prendre conscience de soi comme partie de la Nature, comme parcelle de la Raison universelle. On ne vit plus dans le monde humain conventionnel et habituel, mais dans le monde de la Nature. Comme je l'ai dit ailleurs, on pratique alors la « physique » comme exercice spirituel.

On s'identifie ainsi à un « autre », qui est la Nature, la Raison universelle, présente dans chaque individu. Il y a là une transformation radicale des perspectives, une dimension universaliste et cosmique, sur laquelle M. Foucault, me semble-t-il, n'a pas suffisamment insisté : l'intériorisation est dépassement de soi et universalisation.

Toutes les remarques que je viens de développer ne se situent pas seulement dans le cadre d'une analyse historique de

la philosophie antique, elles visent également la définition du modèle éthique que l'homme moderne peut découvrir dans l'Antiquité. Et, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XXe siècle. Mais cela devrait être étudié plus attentivement que je ne puis le faire. Pour ma part, je crois fermement, naïvement peut-être, à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, ne croyaient pas à cette possibilité), mais un exercice, toujours fragile, de la sagesse, sous la triple forme que définissait, nous l'avons vu, Marc Aurèle : effort pour pratiquer l'objectivité du jugement, effort pour vivre selon la justice et au service de la communauté humaine, effort pour prendre conscience de notre situation de partie dans l'univers (s'exerçant à partir de l'expérience vécue du sujet concret, vivant et percevant). Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel.

Plus précisément encore, je pense que l'homme moderne peut pratiquer les exercices philosophiques de l'Antiquité, tout en les séparant du discours philosophique ou mythique qui les accompagnait. On peut en effet justifier le même exercice spirituel avec des discours philosophiques extrêmement différents, qui ne sont que des tentatives malhabiles, qui viennent après coup, pour décrire et justifier des expériences intérieures dont la densité existentielle échappe finalement à tout effort de théorisation et de systématisation. Par exemple, les stoïciens et les épicuriens ont invité leurs disciples, pour des raisons totalement différentes, à concentrer leur attention sur le moment présent en se libérant du souci du futur et du poids du passé. Mais celui qui pratique concrètement cet exercice voit l'univers avec des yeux nouveaux, comme s'il le voyait pour la première fois, il découvre, dans la jouissance du présent pur, le mystère

et la splendeur de l'existence ; et, comme le disait Nietzsche, nous disons alors oui « non seulement à nous-mêmes, mais à toute existence ». Il n'est donc pas nécessaire de croire à la Nature et à la Raison universelles des stoïciens pour pratiquer ces exercices, mais, en les pratiquant, on vit concrètement selon la raison (« si tout va au hasard, ne va pas, toi, au hasard », disait Marc Aurèle [X, 28, 3]), on accède concrètement à l'universalité de la perspective cosmique, à la présence merveilleuse et mystérieuse de l'univers.

Bibliographie

BERGSON J., *L'Énergie spirituelle,* Paris, PUF, 14e éd., 1930, p. 24 (sur le plaisir et la joie).

FOUCAULT M., « L'écriture de soi », *Corps écrit,* n° 5, 1983, pp. 3-23.

– *Histoire de la sexualité,* t. II, *L'Usage des plaisirs* ; t. III, *Le Souci de soi,* Paris, Gallimard, 1984.

GROETHUYSEN B., *Anthropologie philosophique,* Paris, Gallimard, 1952.

HADOT I., « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », dans *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé,* Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 35 (sur le caractère provisoire et thérapeutique des citations d'Épicure par Sénèque).

– *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung,* Berlin, 1969.

HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2e éd., 1987.

– « Le présent seul est notre bonheur. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène,* n° 133, Paris, 1986, pp. 58-81 (citation de Nietzsche, p. 80).

SCHMID W., *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste,* Francfort-sur-le-Main, Athenäum, 1987.

« Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes... »*

Il est remarquable que les premières pages de *Walden* soient consacrées à la critique de la vie habituelle des hommes. Thoreau la décrit ironiquement comme une pénitence pire que l'ascèse des brahmanes, que les douze travaux d'Hercule. Les hommes mènent une vie d'insensé. Ils sont dans l'ignorance et l'erreur, absorbés par des soucis factices et des travaux inutilement rudes. Ils ne sont que des machines, les outils de leurs outils[1]. Leur existence n'est que désespoir ou résignation.

La raison du malheur des hommes, aux yeux de Thoreau, c'est qu'ils ignorent ce qui est nécessaire et suffisant pour vivre, c'est-à-dire, tout simplement, pour maintenir leur chaleur vitale. « La nécessité primordiale pour nos corps est de se tenir chauds, de conserver au-dedans de nous la chaleur vitale[2]. » En fait, comme le montrera Thoreau, l'homme a besoin de peu de chose pour parvenir à ce résultat, et surtout pas du luxe. « La plupart des habitudes de luxe, dit-il, et une grande partie de ce qu'on nomme confort de la vie sont, non seulement des choses point du tout indispensables, mais même des obstacles véri-

* Paru initialement dans *Henry D. Thoreau*, Paris, L'Herne, 1994, pp. 188-194.

1. *Walden*, trad. Landré-Augier (Paris, Aubier, 1967), p. 121. Entre parenthèses, la référence à l'édition Gallimard (1990) : (p. 39).

2. *W*, p. 87 ; (p. 17).

3. *W*, p. 89 ; (p. 18).

tables à l'ascension de l'humanité[3]. » Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler le mode de vie des philosophes chinois, hindous, persans et grecs, pauvres pour ce qui est de la richesse extérieure, riches pour ce qui est de la richesse intérieure. Exemples qui sont maintenant bien loin de nous, car, continue Thoreau, « il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes[1] ». C'est que pour lui, « être philosophe, ce n'est pas seulement avoir de subtiles pensées, mais c'est aimer assez la sagesse pour mener une vie de simplicité et d'indépendance, de générosité et de confiance[2] ». « Philosopher, c'est donc résoudre quelques-uns des problèmes de la vie, non pas en théorie seulement, mais en pratique[3]. » Thoreau profite de l'occasion pour s'en prendre aux professeurs de philosophie, ces grands savants et penseurs dont le succès n'est qu'un « succès de courtisan, ni royal, ni viril », sous-entendu parce que, en se contentant de discours théoriques, ils encouragent les hommes à continuer à vivre d'une manière absurde. La vie de ces philosophes est un pur conformisme et ils laissent l'humanité dégénérer dans le luxe. Thoreau, pour sa part, se présente implicitement comme le vrai philosophe, « celui qui ne se nourrit, ne s'abrite, ne s'habille, ni ne se chauffe comme ses contemporains[4] ». Et il termine son développement, certainement avec une pointe d'ironie, par une définition du philosophe qui peut laisser pantois : « Comment peut-on être philosophe, si l'on ne conserve sa chaleur vitale par d'autres moyens que ceux des autres hommes[5] ? » Et pour maintenir sa chaleur vitale, l'homme n'a pas besoin de faire de grands efforts. Pour subvenir à ses besoins, Thoreau a calculé qu'il ne travaille que six semaines par an : « Gagner sa vie sur

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *W*, p. 167 ; (p. 70).

cette terre n'est pas une punition, mais un passe-temps, si nous vivons avec simplicité et sagesse[6]. »

Si Thoreau part ainsi vivre dans les bois, ce n'est évidemment pas uniquement pour maintenir sa chaleur vitale de la manière la plus économique possible, mais c'est qu'il veut « vivre sans hâte, faire face seulement aux faits essentiels de la vie, découvrir ce qu'elle avait à m'enseigner, afin de ne pas m'apercevoir, à l'heure de ma mort, que je n'avais pas vécu[1] ». Je désirais vivre profondément, dit-il, sucer toute la moelle de la vie. » Et parmi ces actes essentiels de la vie, il y a le plaisir de percevoir le monde par tous ses sens. C'est à cela que, dans les bois, Thoreau consacre la plus grande partie de son temps. On ne peut se lasser de relire le sensuel début du chapitre « Solitude » : « Une soirée délicieuse où votre corps tout entier n'est plus qu'un sens, et absorbe le délice par tous les pores. Je vais et viens avec une étrange liberté dans la Nature, devenu partie d'elle-même. Tandis que je me promène le long de la rive pierreuse du lac, en manches de chemise malgré la fraîcheur, le ciel nuageux et le vent [...] tous les éléments me sont étonnamment homogènes. La sympathie avec les feuilles agitées de l'aune et du peuplier me fait presque perdre ma respiration ; toutefois, comme le lac, ma sérénité se ride sans se troubler[2]. » Dans le chapitre « Solitude » Thoreau veut d'ailleurs montrer que, même seul, il n'est jamais seul, parce qu'il a conscience de communier avec la Nature : « Je vais et viens avec une étrange liberté dans la Nature, devenu partie d'elle-même. » « La société la plus douce, la plus tendre, la plus encourageante, peut se rencontrer dans n'importe quel objet naturel[3]. » C'est ainsi qu'il perçoit dans le bruit même des gouttes de pluie « une bienveillance aussi infinie qu'inconcevable ». Chaque petite aiguille de pin le traite en ami et il sent

1. *W*, p. 195 ; (p. 90).
2. *W*, p. 253 ; (p. 129).
3. *W*, p. 255 ; (p. 131).

quelque chose d'apparenté à lui dans les scènes les plus désolées et les plus terrifiantes de la Nature. « Pourquoi me sentirais-je seul ? Notre planète n'est-elle pas dans la Voie lactée[1] ? » Ainsi la perception du monde s'élargit-elle en une sorte de conscience cosmique.

Tout ce que je viens de dire jusqu'à maintenant a une remarquable analogie avec la philosophie d'Épicure, mais aussi avec certains aspects du stoïcisme. Nous retrouvons d'abord dans l'épicurisme cette critique de la manière dont les hommes vivent habituellement, que nous avons rencontrée dans les premières pages de Walden. « Le genre humain, dit Lucrèce, travaille sans profit, en pure perte, toujours, et se consume en de vains soucis[2]. » Pour les épicuriens dont parle Cicéron, les hommes sont malheureux par suite des désirs immenses et creux de la richesse, de la gloire, de la domination. « Un jour, trop tard, les hommes s'aperçoivent que c'est inutilement qu'ils se sont passionnés pour l'argent, la puissance et la gloire [...]. Leur existence n'est qu'une suite ininterrompue de tourments[3]. »

Le salut réside pour Épicure dans la distinction entre les désirs naturels et nécessaires, désirs qui se rapportent à la conservation de la vie, les désirs seulement naturels, comme le plaisir sexuel, et les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires, comme celui de la richesse[4]. La satisfaction des premiers suffit, en principe, à assurer à l'homme un plaisir stable, donc le bonheur. Ceci revient à dire que, pour Épicure, la philosophie consiste essentiellement, comme pour Thoreau, à savoir conserver sa chaleur vitale d'une manière plus sage que les autres hommes. Avec un certain désir de provocation, analogue à celui de Thoreau, une sentence épicurienne déclare en effet : « Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas

1. *W*, p. 259 ; (p. 133).
2. *De rerum natura*, V, vers 1430.
3. CICÉRON, *De finibus*, I, 18, 60.
4. ÉPICURE, *Ratae Sententiæ*, § 29, *Lettre à Ménécée*, § 127.
5. *Gnomologium Vaticanum*, § 33, dans G. ARRIGHETTI, *Epicuro Opere*, Turin, Einaudi, 1973, p. 146.

avoir froid. Qui jouit de cet état et de l'espérance d'en jouir peut rivaliser en bonheur avec Dieu même[5]. » Le bonheur est donc facile à atteindre : « Grâces soient rendues à la bienheureuse nature, dit une sentence épicurienne, qui a fait que les choses nécessaires soient faciles à atteindre et que les choses difficiles à atteindre ne soient pas nécessaires[1]. » « Tout ce qui est naturel est facile à se procurer, tout ce qui est vide, malaisé à se procurer[2]. »

L'acte philosophique consiste donc tout simplement à se contenter de « ne pas avoir faim et ne pas avoir froid ». Mais pas plus que pour Thoreau, la philosophie, pour Épicure, ne consiste seulement à maintenir sa chaleur vitale de la manière la plus économique possible. Si le philosophe épicurien se libère des soucis et des désirs inutiles, c'est pour revenir comme Thoreau aux actes essentiels de la vie, au plaisir de sentir et d'exister. Si celui qui n'a pas faim, qui n'a pas soif, qui n'a pas froid peut rivaliser en bonheur avec Dieu même, c'est que précisément, comme Dieu, il peut jouir sans entraves de la conscience d'exister, mais aussi du simple plaisir de percevoir la beauté du monde, plaisir qui est, par exemple, évoqué de la manière suivante par Lucrèce : « Ainsi pour le corps, il est besoin de peu de choses... Il nous suffit, entre amis, étendus sur un tendre gazon, le long d'une eau courante, sous les branches d'un grand arbre, de pouvoir à peu de frais apaiser agréablement notre faim, surtout quand le temps sourit et que la saison parsème de fleurs les herbes verdoyantes[3]. » Le regard épicurien sur les choses n'hésite pas d'ailleurs à s'élancer beaucoup plus loin. Il se plonge même dans l'infinité des mondes. Grâce au message d'Épicure, s'écrie Lucrèce, « les murailles du monde s'écartent ; à travers l'immensité du vide, je vois naître les choses. La terre ne m'empêche pas de distinguer tout ce qui sous mes pieds s'accomplit dans les profondeurs du vide. Alors

1. Cf. ARRIGHETTI, n° 240, p. 567.
2. *Lettre à Ménécée*, § 130.
3. LUCRÈCE, *De rerum natura*, II, 20-31.
4. *Ibid.*, III, 16-30.

à ce spectacle une sorte de volupté divine s'empare de moi, et un frisson[4]... » Cette présence du cosmos se retrouve aussi, nous l'avons vu, chez Thoreau, qui n'oublie pas que le soleil qui mûrit ses haricots, illumine tout un système de terres comme la nôtre[1], et qui ne se sent pas seul, puisque, dit-il, notre planète est dans la Voie Lactée[2].

Thoreau a donc pris, en choisissant de s'installer à Walden, la décision de vivre selon ce que nous pouvons appeler un mode de vie épicurien. Je ne veux pas dire par là qu'il était conscient du fait qu'il s'agissait précisément d'un mode de vie épicurien, mais je veux dire qu'il retrouvait, peut-être spontanément et inconsciemment, peut-être sous l'influence de certaines lectures d'Anciens ou de Modernes, ce qu'Épicure et ses disciples avaient pratiqué et enseigné. On pourrait dire que, de la même manière qu'il existe une sorte de stoïcisme universel[3], il existe aussi une sorte d'épicurisme universel, c'est-à-dire une attitude toujours possible, toujours ouverte, pour l'homme, et qui consiste, par une certaine discipline et réduction des désirs, à revenir des plaisirs mêlés de peine et de douleur au simple et pur plaisir d'exister.

Toutefois, il y a chez Thoreau certaines nuances qui ne correspondent pas à l'attitude épicurienne. Tout d'abord, Thoreau parle de la solitude et revendique la solitude. Or pour l'épicurien, il n'y a pas de vrai plaisir, s'il n'est partagé avec des amis : c'est avec des amis épicuriens que Lucrèce prend son frugal repas sur le frais gazon printanier. Par ailleurs, pour l'épicurien, il n'y a pas de sentiment de communion et de fusion avec la Nature, mais seulement une contemplation de l'infinité des mondes et de l'éternité de la Nature immuable. Ce sentiment de communion, de société avec la nature, est beaucoup plus un sentiment stoïcien. Le stoïcien, pour qui

---

1. *W*, p. 83 ; (p. 14).
2. Cf. n. 13.
3. Cf. P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, pp. 330-332.
4. Cf. MARC AURÈLE, *Pensées*, II, 3, 2 et 4, 2 ; II, 9.

tout est dans tout, s'efforce en effet de prendre conscience du fait qu'il est une partie du Tout cosmique[4]. Comme dit Sénèque, le sage « se plonge dans la totalité du monde[1] » : *toti se inserens mundo.*

Sont stoïciennes[2] aussi chez Thoreau, cette joyeuse acceptation, professée tout au long des pages de *Walden,* de la nature et de l'univers[3], dans tous leurs aspects, qu'ils soient gracieux ou terrifiants ou repoussants, et l'idée que chaque réalité a son utilité lorsqu'on la considère dans la perspective de la totalité : « Cette douce pluie qui arrose mes haricots et qui m'empêche de sortir aujourd'hui n'est ni morne ni mélancolique, elle est bonne pour moi aussi [...] si elle durait assez longtemps [...] pour détruire les pommes de terre dans les terres basses, elle serait cependant bonne pour l'herbe sur les plateaux ; et si elle est bonne pour l'herbe, elle est bonne pour moi[4]. » « Ces haricots produisent des résultats qui ne sont pas récoltés par moi. N'est-ce pas en partie pour les marmottes qu'ils portent leurs fruits ? » C'est qu'une moisson ou une récolte n'est jamais perdue pour tout le monde. « Le bon cultivateur cessera donc de s'inquiéter [...] et il terminera chaque jour son labeur, renonçant à toute revendication sur le produit de ses champs et sacrifiant dans son esprit non seulement ses premiers fruits, mais aussi ses derniers[5]. »

Enfin, il y a chez Thoreau une volonté délibérée de devoir la conservation de sa chaleur vitale au travail manuel, même s'il est modéré. Or chez les épicuriens le problème ne semble pas s'être posé. À ma connaissance, ils n'ont fait aucune déclaration pour ou contre celui-ci. Chez les stoïciens, il en va tout

---

1. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius,* 66, 6.
2. Cf. P. HADOT, *La Citadelle intérieure,* pp. 181-195.
3. On songe à la déclaration de la transcendantaliste Margaret Fuller : « I accept the Universe », citée par G. Landré-Augier, dans THOREAU, *Walden,* Introduction, Paris, 1967, p. 31.
4. *W,* p. 255 ; (p. 131).
5. *W,* p. 307 ; (p. 166).

autrement. Non seulement on trouve chez eux l'exemple de Cléanthe qui travaillait la nuit à puiser l'eau pour pouvoir suivre l'enseignement de Zénon dans la journée[1], mais nous possédons même un petit écrit du stoïcien romain Musonius qui prône explicitement l'union du travail de la terre et de la vie philosophique[2] : « Les jeunes tireraient bien plus de profit s'ils ne fréquentaient pas un maître à la ville et ne l'entendaient pas discourir dans une école de philosophie, mais le voyaient travailler aux champs et prouver par l'acte ce que sa parole enseigne, à savoir qu'il faut faire soi-même effort et prendre corporellement de la peine plutôt que d'avoir besoin d'un autre qui vous nourrisse. » Et Musonius continue en décrivant tous les avantages d'un enseignement de philosophie qui serait donné « dans la communauté de la vie aux champs », « dans la vie en commun nuit et jour » avec le maître.

Nous n'avons pas à nous étonner de ce mélange de nuances stoïciennes et épicuriennes qui colore la conception que Thoreau se fait de la philosophie. Goethe, par exemple, avait parlé dans ses *Entretiens avec Falk* de certains êtres qui, par leurs tendances innées, sont à moitié stoïciens, à moitié épicuriens : il ne trouvait, disait-il, rien d'étonnant au fait qu'ils acceptent en même temps les principes fondamentaux des deux systèmes et même qu'ils s'efforcent de les réunir le plus possible[3]. On peut dire d'ailleurs de Goethe qu'il était lui aussi à moitié stoïcien, à moitié épicurien ; par exemple, il voulait intensément chaque instant présent comme un stoïcien, et il en jouissait comme un épicurien. Il y aurait beaucoup à dire sur ce phénomène dans la tradition de la pensée occidentale. Je retiendrai seulement un exemple qui présente d'ailleurs

1. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 168.

2. « Quel est le moyen de se procurer des ressources convenables au philosophe », dans TÉLÈS et MUSONIUS, *Prédications*, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1978, p. 91.

3. Dans F. VON BIEDERMANN, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, t. IV, p. 469.

quelque analogie avec Thoreau, je veux parler du Rousseau des *Reveries d'un promeneur solitaire*, où l'on retrouve à la fois le sensualisme épicurien, lorsque le bruit des vagues et l'agitation de l'eau suffisent à lui faire sentir avec plaisir son existence (« De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien, sinon de soi-même et de sa propre existence ; tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu[1] »), mais aussi la communion stoïcienne avec la nature, lorsqu'il prend conscience du fait qu'il est lui-même une partie de la nature : « Il se perd avec une délicieuse ivresse dans l'immensité de ce beau système avec lequel il se sent identifié » ; « Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière[2]. »

L'expérience rapportée dans *Walden* me semble donc extrêmement intéressante pour nous, parce qu'en choisissant de vivre dans les bois pendant quelque temps, Thoreau a voulu faire un acte philosophique, c'est-à-dire s'adonner à un certain mode de vie philosophique qui comportait à la fois le travail manuel et la pauvreté, mais lui ouvrait aussi une perception du monde immensément élargie. Nous comprenons mieux, nous l'avons vu, la nature de cette décision, de ce choix de vie, si nous le comparons au mode de vie philosophique que s'imposaient les philosophes antiques.

Par ailleurs, *Walden* même, c'est-à-dire le récit que Thoreau a fait de la manière dont il a vécu cette pratique et cet exercice philosophiques, est un discours philosophique qui, si admirable qu'il soit, est, me semble-t-il, d'un tout autre ordre que la philosophie elle-même, c'est-à-dire que l'expérience que Thoreau a réellement vécue. Le vrai problème, ce n'était pas d'écrire, mais c'était de vivre dans les bois, d'être capable de supporter une pareille expérience, aussi difficile dans son

1. J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, « Cinquième promenade », Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 102.
2. *Ibid.*, « Septième promenade », p. 126 et 129.

aspect ascétique – la vie dans les bois – que dans son aspect contemplatif et, l'on pourrait dire, mystique – cette plongée au sein de la nature. Autrement dit, l'acte philosophique transcende l'œuvre littéraire qui l'exprime ; et celle-ci ne peut exprimer totalement ce que Thoreau a vécu... Hugo von Hoffmannsthal disait : « On ne peut jamais dire une chose tout à fait comme elle est[1]. » Je crois qu'on peut déceler chez Thoreau une allusion furtive au caractère inexprimable de la transfiguration de la vie quotidienne qui s'opère dans la philosophie, quand il écrit : « Les faits les plus étonnants et les plus réels ne peuvent jamais être communiqués d'homme à homme. La vraie moisson de ma vie quotidienne est en un sens aussi impalpable et indescriptible que les teintes du matin et du soir. C'est un peu de poussière d'étoile qui a été saisi, un segment de l'arc-en-ciel que j'ai pu accrocher au passage[2]. »

1. Lettre à Edgar Karg, du 18 juin 1895, citée par J.-Cl. SCHNEIDER et A. KOHN, dans Hugo VON HOFFMANNSTHAL, *Lettre de Lord Chandos et autres textes,* Paris, NRF, p. 223.

2. *W*, p. 379 ; (p. 215).

Le sage et le monde*

1. Position du problème

Nul mieux que Bernard Groethuysen n'a décrit le rapport du sage antique et du monde : « La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos [...]. Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...]. Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble[1]. » Cela est particulièrement vrai pour le sage stoïcien, dont l'attitude fondamentale consiste dans un consentement joyeux, un « oui » de tout instant au mouvement du monde, dirigé par la Raison universelle. On connaît la célèbre prière de Marc Aurèle : « Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde[2]. » On connaît peut-être moins la théorie esthétique qu'il développe dans la même perspective : « Si quelqu'un possède l'expérience et la connaissance approfondie des processus du monde, il n'y aura presque aucun des phénomènes qui sont liés à ces

* Paru initialement dans *Le Temps de la réflexion*, « Le Monde », Paris, Gallimard, 1989, pp. 175-188.

1. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952, p. 80.

2. Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 23.

processus qui ne lui paraisse se présenter, sous un certain aspect, d'une manière plaisante. Cet homme n'aura pas moins de plaisir à contempler, dans leur réalité nue, les gueules béantes des fauves que toutes les imitations qu'en proposent les peintres et les sculpteurs [...]. Ce n'est pas le premier venu qui y trouvera son plaisir, mais seulement celui qui est familiarisé vraiment avec la nature et avec ses effets[1]. » On pourrait dire aussi que, conscient d'être une partie du monde, le sage stoïcien se plonge, comme Sénèque, dans la totalité du cosmos : « *Toti se inserens mundo*[2]. »

Cela est vrai aussi pour le sage épicurien, bien que la physique qu'il professe considère que le monde est l'effet du hasard, sans intervention divine. Mais c'est précisément une telle conception du monde, qui apporte la paix de l'âme et le plaisir pur, que recherche le sage épicurien parce qu'elle le libère de la crainte irraisonnée des dieux et lui fait considérer chaque instant comme une sorte de miracle inespéré. Comme l'a bien noté E. Hoffmann[3], c'est précisément parce qu'il considère l'existence comme un pur hasard, inexorablement unique, que l'épicurien accueille la vie, comme une sorte de miracle, comme quelque chose de divin, avec une immense gratitude. Le plaisir du sage, c'est alors de regarder le monde dans la paix et la sérénité, comme les dieux qui ne prennent aucune part à la conduite des choses du monde, parce que cela troublerait leur éternel repos. Lucrèce décrivant cette contemplation du sage, analogue à celle des dieux, s'écrie : « Les terreurs de l'esprit se dissipent, les murailles du monde s'envolent : je vois dans l'infini les choses se produire [...]. Je me sens saisi d'un frisson divin de volupté à la pensée que la nature [...]. a levé tous ses voiles pour se montrer à nous[4]. »

1. MARC AURÈLE, *Pensées*, III, 2.
2. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 66, 6.
3. E. HOFFMANN, « Epikur », dans M. DESSOIR, *Die Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden, 1925, t. I, p. 223.
4. LUCRÈCE, *De rerum natura*, III, 16-30.

Cette dimension cosmique est essentielle à la figure du sage antique : il me semble donc qu'il y ait à la fois une inexactitude historique et un projet « éthique » trop restreint et insuffisant chez Michel Foucault, lorsqu'il ramène les « pratiques » philosophiques de l'Antiquité et l'« esthétique de l'existence » qu'il propose lui-même à une culture de soi. Il est vrai que la sagesse antique consiste partiellement dans un « souci de soi[1] », dans une conversion vers soi ; mais, dans cet exercice, le sage antique ne trouve pas de plaisir dans son moi individuel, comme le pense Foucault, mais il cherche à dépasser son moi, pour se situer à un niveau universel, pour se replacer dans le Tout du monde dont il est une partie, rationnelle ou matérielle. Il en résulte que le projet éthique, proposé par Foucault à l'homme contemporain, d'une « esthétique de l'existence », inspiré de ce qui est à ses yeux le « souci de soi des philosophes antiques », me semble beaucoup trop étroit, ne pas suffisamment tenir compte de la dimension cosmique inhérente à la sagesse et ne pas apporter beaucoup plus qu'une nouvelle version du dandysme.

On me dira certainement : la sagesse antique, qu'elle soit platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne ou épicurienne, était peut-être intimement liée à un rapport au monde, mais cette vision antique du monde n'est-elle pas périmée ? L'univers quantitatif de la science moderne est totalement irreprésentable et l'individu s'y ressent désormais comme isolé, comme perdu. La nature n'est plus rien d'autre pour nous que l'« environnement » de l'homme, elle est devenue un problème purement humain, un problème de propreté industrielle. L'idée de raison universelle n'a plus beaucoup de sens. Le projet de Foucault n'est-il pas alors la seule chance qui reste à la morale : « Le moi, se prenant lui-même comme œuvre à accomplir, pourrait soutenir une morale que ni la tradition, ni la raison n'épaulent plus ; artiste de lui-même, il jouirait de cette auto-

1. Cf. P. Hadot, « Réflexions sur la notion de culture de soi », plus haut, pp. 321-330.

nomie dont la modernité ne peut plus se passer : " Tout a disparu, disait Médée, mais une chose me reste : moi[1]." »

Pour ma part, je crois à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, la considéraient déjà comme un idéal inaccessible qui règle l'action, et non comme un état réalisé), mais un exercice, toujours fragile, toujours renouvelé, de la sagesse. Et je pense que cet exercice de la sagesse peut et doit viser à réaliser une réinsertion du moi dans le monde et dans l'universel.

Les réflexions que je vais maintenant développer essaieront de montrer dans quel domaine, dans quelle situation, à l'occasion de quelle démarche psychologique, l'expérience antique et l'expérience moderne du monde peuvent se rencontrer.

2. Monde de la science et monde de la perception quotidienne et habituelle

Il est banal de constater que le monde perçu dans notre vie quotidienne est radicalement différent du monde irreprésentable construit par le savant. À vrai dire, le monde de la science, par ses multiples applications techniques, transforme radicalement certains aspects de notre vie quotidienne. Mais il est très important de constater que notre manière de percevoir le monde, dans notre vie quotidienne, n'est pas profondément affectée par les conceptions de la science. Pour nous tous, même pour l'astronome rentré chez lui, le soleil se lève et se couche, la terre est immobile.

Merleau-Ponty, à la suite de Husserl, a développé une remarquable réflexion sur cette opposition entre le monde de la science et celui de la perception : « Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exacte-

1. P. Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, 471-472, 1986, p. 939.

ment le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde[1]. » Pour l'expérience vécue et existentielle, la terre est précisément le sol immobile[2] par rapport auquel je me meus et qui est la référence fondamentale de notre existence. C'est à cette terre, immobile par rapport aux mouvements vécus, que l'astronaute même se réfère, et même lorsqu'il voit, de l'espace, la terre comme une petite boule bleue. Ces analyses de Husserl et de Merleau-Ponty nous font donc comprendre que la révolution copernicienne, dont on parle tant dans les livres de philosophie, ne bouleverse que le discours théorique que savants et philosophes tiennent au sujet du monde, mais qu'elle ne change rien à la perception habituelle et quotidienne que nous avons de celui-ci.

Il faut pourtant préciser cette opposition entre monde dc la science et monde de la perception quotidienne. En fait Husserl et Merleau-Ponty ne nous ramènent à ce monde de la perception vécue, ou plutôt à cette perception, comme monde, que pour nous en faire prendre conscience. Et cette prise de conscience va alors transformer radicalement la perception du monde elle-même, puisqu'elle ne sera plus perception d'objets divers, mais perception du monde en tant que monde, et surtout, pour Merleau-Ponty, perception de l'unité du monde et de la perception. La philosophie ne sera précisément rien d'autre à leurs yeux que ce mouvement par lequel nous essayons « de rapprendre à voir le monde[3]. »

---

1. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945, p. II.

2. M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais,* Paris, Gallimard, 1953 et 1960, pp. 285-286. Cf. E. HUSSERL, « Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur », dans Marvin FAVER, *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940, pp. 309-325, traduit en français sous le titre « L'arché originaire Terre ne se meut pas », *Philosophie,* I, 1984, pp. 4-21.

3. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. XVI.

On peut dire en un certain sens que le monde de la science et celui de la philosophie s'opposent, chacun à leur manière, au monde de la perception habituelle : la science, par l'élimination de la perception, en nous ouvrant un univers réduit à ses aspects quantitatifs par des démarches à la fois mathématiques et techniques, la philosophie, de son côté, par l'approfondissement et la transformation de la perception habituelle, en nous faisant prendre conscience du fait même que nous percevons le monde et que le monde est ce que nous percevons.

On trouve également chez Bergson une distinction entre perception habituelle et perception philosophique qui est présentée de la manière suivante : « La vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher. » « Pour vivre, il faut sélectionner les connaissances et les souvenirs, ne retenir que ce qui intéresse notre action sur les choses. » « On en dirait autant de la perception », continue Bergson. « Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse[1]... » Mais, remarque-t-il, il existe des hommes qui naissent *détachés*. Ce sont les artistes : « Quand ils regardent une chose, ils la voient pour elle et non plus pour eux. Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir ; ils perçoivent pour percevoir – pour rien, pour le plaisir... » « Ce que la nature fait de loin en loin, par distraction, pour quelques privilégiés, la philosophie [...] ne pourrait-elle le tenter dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde ? Le rôle de la philosophie ne serait-il pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention ? »

Ce « déplacement de notre attention » dont parle Bergson, comme la « réduction phénoménologique » de Merleau-Ponty sont en fait des conversions, des ruptures radicales par rapport à l'état d'inconscience dans lequel l'homme vit habituellement. La perception utilitaire que nous avons du monde, dans

1. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1946, p. 152.

la vie quotidienne, nous cache en fait le monde en tant que monde. Et les perceptions esthétiques et philosophiques ne sont possibles que par une transformation totale de notre rapport au monde : il s'agit de le percevoir pour lui-même et non plus pour nous.

3. La perception esthétique

Bergson et, nous allons le voir, Merleau-Ponty considèrent la perception esthétique du monde comme une sorte de modèle de la perception philosophique. À vrai dire, comme l'a bien montré J. Ritter[1], c'est avec l'essor de la science moderne, dès le XVIII[e] siècle, et la transformation du rapport du philosophe à la nature qui en a résulté, que l'on voit apparaître la prise de conscience de la nécessité d'une perception de mode « esthétique » pour permettre à l'existence, au *Dasein* de l'homme, de conserver la dimension cosmique qui est essentielle à l'existence humaine. Dès 1750, Baumgarten[2] dans son *Aesthetica* oppose la *veritas logica* à la *veritas aesthetica,* par exemple la connaissance de l'éclipse qui est propre à l'astronome et sa perception émotive chez le berger qui en parle à sa bien-aimée. En 1790, dans sa *Critique de la faculté de juger*, Kant oppose, lui aussi, perception esthétique et connaissance scientifique. Pour percevoir l'océan comme sublime, il ne faut pas le regarder en l'associant à toutes sortes de connaissances géographiques ou météorologiques, mais « il faut parvenir à voir l'océan, seulement – comme le font les poètes, uniquement *selon ce qu'il montre à l'œil*, lorsqu'il est contemplé, soit au repos, tel un clair miroir d'eau, qui n'est limité que par le ciel, soit lorsqu'il est agité comme un abîme menaçant de tout engloutir[3].

1. J. Ritter, *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, trad. fr. G. Raulet, Besançon, 1997, pp. 69-71.
2. *Ibid.*, p. 155.
3. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 29 (Remarque générale).

Lorsque C. G. Carus, de 1815 à 1830, écrit ses *Lettres sur la peinture de paysage* [1], en caractérisant cette peinture comme l'« art de la représentation de la vie de la terre » *(Erdlebenbildkunst),* il laisse entendre, lui aussi, que c'est grâce à la perception esthétique que l'homme peut continuer à vivre dans ce rapport vécu et perceptif à la terre qui est une dimension essentielle de son existence.

Cette perception esthétique et désintéressée du monde peut donc nous permettre d'imaginer ce que pourrait être pour l'homme moderne la conscience cosmique. Les peintres modernes, réfléchissant sur leur art, ne le séparent pas d'une expérience toute particulière du monde.

Tout d'abord l'artiste moderne crée en participant consciemment à la vie cosmique : « Le dialogue avec la nature, écrit Paul Klee[2], reste pour l'artiste condition *sine qua non.* L'artiste est homme. Il est lui-même nature, morceau de nature dans l'aire de la nature. » Et, précisément, ce dialogue suppose une communication intense avec le monde, qui ne s'effectue pas seulement par la voie optique : « L'artiste aujourd'hui est mieux qu'un appareil photographique en plus subtil... Il est une créature sur terre et une créature dans l'Univers : créature sur un astre parmi les astres. » C'est pourquoi, selon Klee, il y a des voies différentes de celles des yeux pour établir le rapport entre le moi et son objet, la voie d'un commun enracinement terrestre, la voie d'une commune participation cosmique. Cela signifie donc que le peintre doit peindre dans un état où il éprouve son unité avec la terre et avec l'univers.

La peinture abstraite apparaît alors pour Klee comme une sorte de prolongation de l'œuvre de la nature : « Son progrès dans l'observation et la vision de la nature le fait accéder peu à

---

1. On les trouvera dans le recueil de C. D. FRIEDRICH et C. G. CARUS, *De la peinture de paysage,* Paris, Klincksieck, 1988.
2. P. KLEE, *Théorie de l'art moderne,* Paris, Denoël-Gonthier, « Médiations », 1975, pp. 42-46.

peu à une vision philosophique de l'univers qui lui permet de créer librement des formes abstraites [...]. L'artiste crée ainsi des œuvres, ou participe à la création d'œuvres qui sont à l'image de l'œuvre de Dieu. » « De même qu'un enfant dans son jeu nous imite, de même nous imitons dans le jeu de l'art les forces qui ont créé et créent le monde. » « La nature naturante importe davantage au peintre que la nature naturée. »

Cette conscience cosmique, nous la retrouvons chez Cézanne[1] : « Avez-vous vu à Venise ce gigantesque Tintoret, où la terre et la mer, le globe terraqué se suspendent au-dessus des têtes, avec l'horizon qui se déplace, la profondeur, les lointains marins, et les corps qui s'envolent, l'immense rotondité, la mappemonde, la planète jetée, tombant, roulant en plein éther ? [...] Il nous prophétisait. Il avait déjà cette *obsession cosmique* qui nous dévore. » « Je veux, moi, me perdre en la nature, repousser avec elle, comme elle [...]. Dans un vert, mon cerveau tout entier coulera avec le flot séveux de l'arbre... » « L'immensité, le torrent du monde, dans un petit pouce de matière. »

Le peintre, disions-nous, s'éprouve donc, selon Klee, comme « morceau de nature, dans l'aire de la nature ». On retrouve le même thème dans l'*Esthétique généralisée* de Roger Caillois[2], propos de l'expérience de la beauté : « Les structures naturelles constituent le départ et la référence ultime de toute beauté imaginable, encore que la beauté soit appréciation humaine. Mais comme l'homme appartient lui-même à la nature, le cercle se referme aisément et le sentiment que l'homme éprouve de la beauté ne fait que réfléchir sa condition d'être vivant et de partie intégrante de l'univers. Il ne suit pas que la nature soit le modèle de l'art, mais plutôt que l'art constitue un cas particulier de la nature, celui qui advient quand la démarche esthétique passe par l'instance supplémentaire du dessein et de l'exécution. »

---

1. J. GASQUET, *Cézanne,* Paris, Cynara, 1988, p. 154.
2. R. CAILLOIS, *Esthétique généralisée,* Paris, Gallimard, 1962, p. 8.

Le processus artistique et le processus créateur de la nature ont en commun de rendre visible, de faire apparaître les choses. Merleau-Ponty[1] a beaucoup insisté sur cette idée : « La peinture n'imite plus le visible, elle rend visible[2], elle est l'épure d'une genèse des choses, le tableau montre comment les choses se font choses et le monde monde [...], comment la montagne se fait montagne à nos yeux. » La peinture nous fait ressentir la présence des choses, le fait que « les choses sont là ». « Quand Cézanne cherche la profondeur, c'est cette déflagration de l'Être qu'il cherche. »

L'expérience de la peinture moderne nous laisse donc entrevoir, d'une manière qui, finalement, est philosophique, le miracle même de la perception qui nous ouvre le monde. Mais ce miracle n'est perçu que grâce à une réflexion sur la perception, à une conversion de l'attention, par lesquelles nous changeons notre rapport au monde, nous nous étonnons du monde, nous rompons « notre familiarité avec le monde, et cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde[3] ». Nous voyons alors en quelque sorte le monde apparaître sous nos yeux pour la première fois.

4. *SPECTATOR NOUUS*

Tout ce que nous venons de dire est bien connu. Si nous l'avons rappelé, c'était pour définir le champ de notre expérience (à savoir celui de la perception), dans lequel pourrait être possible une relation au monde qui aurait quelque ressemblance avec celle qui existait entre le sage antique et le cosmos. C'était aussi pour pouvoir montrer maintenant qu'il existait aussi dans l'Antiquité des exercices par lesquels le philosophe

---

1. M. MERLEAU-PONTY, « L'œil et l'esprit », *Les Temps modernes*, t. 27, 1961, p. 217 et 219.
2. Il reprend ainsi l'expression de P. KLEE, *Théorie de l'art moderne*, *op. cit.*, p. 34.
3. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII.

s'efforçait de transformer sa perception du monde, d'une manière analogue à la conversion de l'attention dont parlait Bergson ou à la réduction phénoménologique de Merleau-Ponty. Il est bien évident que les discours philosophiques par lesquels Bergson, Merleau-Ponty, les philosophes de l'Antiquité, expriment ou justifient la démarche qui conduit à la transformation de la perception sont extrêmement différents les uns des autres, de même que les discours que Klee ou Cézanne tiennent sur la peinture ne peuvent se confondre avec la phénoménologie de Merleau-Ponty. Mais il n'en reste pas moins que Merleau-Ponty ressentait profondément que l'expérience de Klee ou de Cézanne, par-delà les différences de discours, rejoignait sa propre expérience. Il en est de même pour l'expérience qui transparaît à travers certains textes de l'Antiquité, qui sont tout à fait saisissants.

C'est le cas par exemple de ce passage d'une lettre de Sénèque à Lucilius :

> Pour ma part, j'ai l'habitude de prendre beaucoup de temps à la contemplation de la sagesse : je la regarde avec la même stupéfaction avec laquelle à d'autres moments je regarde le monde, ce monde qu'il m'arrive bien des fois de regarder comme si je le voyais pour la première fois *(tam quam spectator nouus)* [1].

Si Sénèque parle de stupéfaction, c'est donc qu'il lui arrive de découvrir brusquement le monde, « comme s'il le voyait pour la première fois ». Il prend alors conscience de la transformation qui s'opère dans sa perception du monde : habituellement, il ne voit pas le monde, il ne s'en étonne pas, mais brusquement il est stupéfait, parce qu'il voit le monde avec un regard neuf.

L'épicurien Lucrèce connaît la même expérience que le stoïcien Sénèque. Dans le second livre de *De rerum natura*, à un certain moment de son exposé, il annonce qu'il va

1. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 64, 6.

proclamer un enseignement nouveau : « Une chose étonnamment nouvelle s'apprête à frapper ton oreille, une nouvelle vue des choses va se révéler à toi. » Effectivement cet enseignement nouveau a de quoi frapper l'imagination. Il s'agit de l'affirmation de l'existence d'un espace infini et, dans cet espace infini, d'une pluralité de mondes. Pour préparer son lecteur à cette nouveauté, Lucrèce introduit quelques considérations sur les réactions psychologiques de l'homme à ce qui est nouveau. D'une part, ce qui est nouveau apparaît difficilement croyable. Autrement dit, ce qui dérange nos habitudes d'esprit nous paraît *a priori* faux et inadmissible. Mais, une fois que nous l'avons admis, cette même force de l'habitude qui rendait surprenante et paradoxale la nouveauté, la rend ensuite banale, et notre admiration diminue peu à peu. Puis Lucrèce décrit le monde tel qu'il apparaîtrait à nos yeux, si nous le voyions pour la première fois :

> Et tout d'abord contemple la couleur claire et pure du ciel et tout ce qu'il renferme en lui : les astres errants de toutes parts, la lune, le soleil et sa lumière à l'éclat incomparable ; si tous ces objets aujourd'hui pour la première fois apparaissaient aux mortels, si brusquement à l'improviste, ils surgissaient à leurs regards, que pourrait-on citer de plus merveilleux que cet ensemble, et dont l'imagination des hommes eût moins osé concevoir l'existence ? Rien, à mon avis ; tant ce spectacle eût paru prodigieux. Vois maintenant : personne, tant on est fatigué et blasé de cette vue, ne daigne plus lever les yeux sur les régions lumineuses du ciel[1].

Ces textes sont d'une importance capitale pour notre propos. En effet, ils signifient que déjà l'homme antique n'avait pas conscience de vivre dans le monde, n'avait pas le temps de

1. LUCRÈCE, *De rerum natura*, II, 1023 sq. On trouve des remarques analogues dans CICÉRON, *De natura deorum*, III, 38, 96. SÉNÈQUE, *Questions naturelles*, VII, 1. AUGUSTIN, *De utilitate credendi*, XVI, 34.

regarder le monde et que les philosophes ressentaient fortement le paradoxe et le scandale de cette condition de l'homme qui vit dans le monde sans percevoir le monde. Bergson a bien vu la raison de cette situation lorsqu'il a distingué la perception habituelle et utilitaire, nécessaire à la vie, de la perception désintéressée, détachée, de l'artiste ou du philosophe. Ce n'est donc pas le caractère irreprésentable de l'univers scientifique qui nous sépare du monde (car nous vivons dans le monde de la perception vécue) et ce n'est pas non plus le doute contemporain sur le caractère rationnel du monde (Lucrèce refusait cette rationalité du monde). Les hommes de l'antiquité ne connaissaient pas la science moderne, ne vivaient pas dans une civilisation industrielle et technique, et pourtant ils ne regardaient pas plus le monde que nous ne le faisons habituellement. Telle est la condition humaine. Pour vivre, l'homme doit « humaniser » le monde, c'est-à-dire le transformer, aussi bien par son action que par sa perception, en un ensemble de « choses » utiles à la vie, objets de soucis, de querelles, de rites sociaux, de valeurs conventionnelles. C'est là son monde. Et il ne voit plus le monde en tant que monde. Il ne voit plus l'« Ouvert », comme disait Rilke, c'est-à-dire qu'il ne voit que « l'avenir », alors qu'il devrait « voir le Tout et lui dans le Tout, sauvé pour toujours[1] ». L'obstacle à la perception du monde ne se situe donc pas dans la modernité, mais dans l'homme lui-même. L'homme doit se séparer du monde en tant que monde pour pouvoir vivre sa vie quotidienne, et il doit se séparer du monde « quotidien » pour retrouver le monde en tant que monde.

Si la sagesse antique était si étroitement liée au monde, ce n'est pas parce qu'elle croyait le monde limité (il était infini pour Épicure et Lucrèce), ou rationnel (encore une fois, pour Épicure et Lucrèce, il était le résultat du hasard), mais c'est parce qu'elle était précisément un effort pour voir les choses avec un regard nouveau, pour s'arracher au monde conven-

1. R. M. Rilke, « Huitième élégie » in *Élégies de Duino,* Paris, Aubier, 1943, p. 87.

tionnel de l'humain, trop humain et affronter la vision du monde en tant que monde.

5. L'INSTANT

Il est remarquable que, dans un texte célèbre où l'on trouve à la fois l'écho de la tradition antique et le pressentiment de certaines attitudes modernes, je veux parler des *Rêveries du promeneur solitaire*, on soit amené à constater l'étroite liaison qui existe, pour Rousseau, entre son extase cosmique et la transformation de son attitude intérieure à l'égard du temps. D'une part, « tous les objets particuliers lui échappent ; il ne voit et ne sent rien que dans le tout[1] ». D'autre part, « le temps n'est plus rien pour [lui] [...] le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte, que celui seul de notre existence[2] [...]. » Rousseau analyse ainsi très remarquablement les éléments qui composent et rendent possible la perception désintéressée du monde. Il s'agit d'une concentration sur l'instant présent dans lequel l'esprit est, en quelque sorte, sans avenir ni passé, éprouvant le simple « sentiment de l'existence ». Il ne s'agit pas pourtant d'un repliement sur soi ; mais au contraire le sentiment de l'existence est indissolublement sentiment d'être dans le tout et sentiment de l'existence du tout.

Tout cela, chez Rousseau, est un état passif, presque mystique. Mais, chez les Anciens, il apparaît bien que cette transformation du regard porté sur le monde était intimement liée à des exercices de concentration de l'esprit sur l'instant présent[3]. Ils consistent, aussi bien dans le stoïcisme que dans

1. J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, « Septième promenade », Paris, Flammarion, 1964, p. 126.

2. *Ibid.*, « Cinquième promenade », p. 102.

3. Sur ce thème, cf. plus haut, pp. 36-37, 294-295 et « Le présent seul est notre bonheur », *Diogène*, 133, 1986, pp. 58-81.

l'épicurisme, à « se séparer du futur et du passé », pour « délimiter l'instant présent[1] ». Une telle démarche permet ce détachement intérieur, cette liberté et tranquillité de l'esprit, libéré du poids et des préjugés du passé, comme du souci du futur, qui est indispensable pour percevoir le monde en tant que monde. Il y a d'ailleurs ici une sorte de causalité réciproque. Car la prise de conscience du rapport au monde procurera à son tour à l'esprit la paix et la sérénité intérieure, dans la mesure où notre existence sera replacée dans la perspective cosmique.

Cette concentration sur l'instant présent permettra de découvrir la valeur infinie, le miracle inouï de notre présence au monde. En effet, la concentration sur l'instant présent implique la suspension de nos projets sur le futur, autrement dit elle implique que nous pensions le moment présent comme le dernier moment, que nous vivions chaque journée, chaque heure comme si c'était la dernière. Pour les épicuriens, un tel exercice révèle la chance incroyable que représente chaque moment vécu dans le monde : « Tiens que chaque jour nouveau qui se lève sera pour toi le dernier. Alors c'est avec gratitude que tu recevras chaque heure inespérée[2]. » « Recevoir, en reconnaissant toute sa valeur, chaque moment du temps qui s'ajoute comme s'il arrivait par une chance incroyable[3]. » « Que l'âme trouve sa joie dans le présent et prenne en haine l'inquiétude du futur[4]. »

Cette disposition d'émerveillement à l'égard de ce qui apparaît, de ce qui advient dans l'instant présent se retrouve pour d'autres raisons chez les stoïciens. Pour eux, chaque instant, chaque événement présent implique tout l'univers, toute l'histoire du monde. Notre corps suppose tout l'univers comme chaque instant suppose l'immensité du temps. Le jaillissement

---

1. MARC AURÈLE, *Pensées*, XII, 3, 3-4 et VII, 29, 3 et III, 12, 1.
2. HORACE, *Épîtres*, I, 4, 13.
3. M. GIGANTE, *Ricerche Filodemee*, Naples, Macchiaroli, 1983, pp. 181 et 215-216.
4. HORACE, *Odes*, II, 16, 25.

de la réalité, la présence de l'être, c'est en nous-mêmes que nous pouvons l'éprouver. En prenant conscience d'un seul instant de notre vie, d'une seule pulsation de notre cœur, nous pouvons nous sentir liés à toute l'immensité cosmique et à la merveille de l'existence du monde. Dans chaque partie de la réalité, tout l'univers est présent. Chez les stoïciens, cette expérience de l'instant correspond à leur théorie de l'interpénétration réciproque des parties de l'univers. Mais une telle expérience n'est pas liée nécessairement à une théorie. On la trouve par exemple exprimée dans ces vers de William Blake :

> Voir le Monde dans un grain de sable,
> Le ciel dans une fleur des champs
> L'infinité dans le creux de la main
> Et l'éternité dans une heure[1].

Voir le monde pour la dernière fois c'est tout aussi bien le voir pour la première fois, *tam quam spectator nouus.* Cette impression est provoquée à la fois par la pensée de la mort, qui nous révèle le caractère en quelque sorte miraculeux de notre rapport au monde, toujours menacé, toujours inespéré, et par le sentiment de nouveauté que provoque le regard qui se concentre sur un instant, sur un moment du monde : celui-ci semble ainsi apparaître, naître sous nos yeux. Le monde est alors perçu comme une « nature », au sens étymologique du mot, comme une *phusis*, c'est-à-dire comme le mouvement de croissance, de naissance par lequel les choses apparaissent. Nous nous éprouvons comme un moment, comme un instant, de ce mouvement, de cet événement immense, qui nous dépasse, qui est toujours déjà là avant nous, toujours au-delà de nous. Nous co-naissons [2] au monde. Le sentiment de l'existence, dont parlait Rousseau, c'est ce sentiment de l'identité entre l'existence universelle et notre existence.

---

1. W. BLAKE, *Auguries of Innocence.*
2. Selon la célèbre expression de P. CLAUDEL, *Art poétique,* Paris, Mercure de France, 1946, p. 54 sq.

6. Le sage et le monde

Sénèque était également stupéfait par le spectacle du monde (qu'il contemplait *tamquam spectator nouus*), et par le spectacle de la sagesse et, par « sagesse », il entendait la figure du sage telle qu'il l'entrevoyait dans la personnalité du philosophe Sextius.

Ce parallèle est très instructif. Il y a en effet une très grande analogie entre le mouvement par lequel nous accédons à la vision du monde et celui par lequel nous posons la figure du sage. Tout d'abord, depuis le *Banquet* de Platon, les philosophes antiques ont considéré la figure du sage, comme un modèle inaccessible que le philo-sophe (celui qui aime la sagesse) s'efforce d'imiter, dans un effort toujours renouvelé, par un exercice de chaque instant[1]. Contempler la sagesse dans telle ou telle personnalité, c'est donc opérer un mouvement de l'esprit qui, à travers la vie de cette personnalité, se dirige vers la représentation d'une perfection absolue qui serait au-delà de toutes ses incarnations possibles. De la même manière, la contemplation du monde découvre dans l'aspect partiel qu'elle regarde, la totalité du monde, elle dépasse le paysage[2] saisi à tel ou tel instant, pour aller au-delà vers la représentation d'une totalité qui dépasse tout objet visible.

En outre, la contemplation dont parle Sénèque est une sorte de contemplation unitive. De même que, pour percevoir le monde, il faut, par un exercice de concentration sur l'instant, percevoir en quelque sorte son unité avec le monde, de même, pour reconnaître la sagesse, il faut en quelque manière s'exercer à la sagesse. On ne connaît qu'en devenant semblable à son objet. C'est par une conversion totale que l'on peut s'ouvrir au monde et à la sagesse. C'est pourquoi Sénèque est aussi stupéfait et extasié par le spectacle de la sagesse que par le spec-

1. Voir plus haut, p. 355.
2. J. Ritter, *Paysage…*, *op. cit.*, p. 61.

tacle du monde. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit pour lui d'une découverte, conquise grâce à une mutation intérieure, grâce à un changement total de la manière de voir et de vivre. Ainsi, c'est au fond, dans un seul et même mouvement que se révèlent, à l'amoureux de la sagesse, le monde, perçu dans la conscience du sage, et la conscience du sage, plongée dans la totalité du monde.

La philosophie est-elle un luxe ?*

La philosophie est-elle un luxe ? Ce qui est un luxe est coûteux et inutile. Nous aurons donc à évoquer très brièvement ce que l'on pourrait appeler l'aspect économique de cette question, c'est-à-dire les conditions financières indispensables pour philosopher dans notre monde moderne. Mais approfondir cet aspect nous entraînerait vers le problème général, sociologique, de l'inégalité des chances dans les carrières. C'est évidemment sur le problème de l'utilité de la philosophie que nous nous attarderons. Il nous apparaîtra alors que la question posée nous oblige à nous interroger nécessairement sur la définition même de la philosophie. Et finalement, au-delà même de la nature de la philosophie, c'est au drame de la condition humaine que notre réflexion nous conduira.

Les non-philosophes considèrent en général la philosophie comme un langage abstrus, un discours abstrait, qu'un petit groupe de spécialistes, seul à pouvoir le comprendre, développe sans fin au sujet de questions incompréhensibles et sans intérêt, une occupation réservée à quelques privilégiés qui, grâce à leur argent ou à un heureux concours de circonstances, ont le loisir de s'y livrer, un luxe donc. Et il faut bien reconnaître que, déjà, pour qu'un seul élève puisse devenir candidat au baccalauréat, pour qu'il accède au privilège de pouvoir

* Texte publié pour la première fois dans *Le Monde de l'éducation*, n° 191, mars 1992, pp. 90-93.

rédiger la présente dissertation philosophique, il a fallu de lourdes dépenses financières assumées par ses parents et par les contribuables. Et à quoi lui servira réellement, « dans la vie », le fait d'avoir rédigé cet exercice de style ? Dans notre monde moderne où règne la technique scientifique et industrielle, où tout est évalué en fonction de la rentabilité et du profit commercial, à quoi cela peut-il servir de discuter des rapports entre vérité et subjectivité, médiat et immédiat, contingence et nécessité, ou du doute méthodique chez Descartes ? Il est vrai d'ailleurs que la philosophie est loin d'être totalement absente du monde moderne, c'est-à-dire des écrans de télévision, puisque, en général, l'homme contemporain n'a le sentiment de percevoir véritablement le monde extérieur que lorsqu'il le voit reflété dans ces petits quadrilatères. On montre donc de temps en temps, à la télévision, des philosophes dans telle ou telle émission : ils séduisent généralement le public par leur art de parler, on achète leur livre le lendemain, on en feuillette les premières pages, avant de refermer définitivement l'ouvrage, rebuté que l'on est, la plupart du temps, par l'incompréhensible jargon. Mais tout cela est ressenti précisément comme un luxe de privilégiés, comme l'affaire d'un « tout petit monde », sans influence sur les grandes options de la vie.

La gloire de la philosophie, répondront certains philosophes, c'est précisément d'être un luxe et un discours inutile. Tout d'abord, s'il n'y avait que l'utile dans le monde, le monde serait irrespirable. La poésie, la musique, la peinture, elles aussi, sont inutiles. Elles n'améliorent pas la productivité. Mais pourtant elles sont indispensables à la vie. Elles nous libèrent de l'urgence utilitaire. C'est également le cas de la philosophie. Socrate, dans les dialogues de Platon, fait remarquer à ses interlocuteurs qu'ils ont tout leur temps pour discuter, que rien ne les presse. Et il est bien vrai qu'il faut pour cela du loisir, comme il faut du loisir pour peindre, pour composer de la musique et de la poésie.

Et c'est précisément le rôle de la philosophie de révéler aux hommes l'utilité de l'inutile ou, si l'on veut, de leur apprendre

à distinguer entre deux sens du mot utile. Il y a ce qui est utile pour telle fin particulière : le chauffage, ou l'éclairage, ou les transports, et il y a ce qui est utile à l'homme en tant qu'homme, en tant qu'être pensant. Le discours de la philosophie est « utile » en ce dernier sens, mais il est un luxe si l'on ne considère comme utile que ce qui sert à des fins particulières et matérielles.

Peut-on donner une définition générale de cette philosophie conçue comme un discours théorique ? Il est assez difficile de trouver un dénominateur commun entre les différentes tendances. Peut-être pourrait-on dire qu'il est commun aux structuralistes et aux analystes, pour prendre pour exemple deux groupes importants, de développer un discours réflexif sur toutes les formes du discours humain, qu'il soit scientifique, technique, politique, artistique, poétique, philosophique ou quotidien. La philosophie serait donc ainsi une sorte de métadiscours, qui ne se contenterait pas d'ailleurs de décrire simplement les discours humains, mais qui les critiquerait au nom de ce qu'il faut bien appeler les exigences de la raison, même si cette notion de « raison » est mise elle-même en question par la plupart de ces discours réflexifs. Et il faut bien reconnaître que, depuis Socrate, ce discours sur les discours a été un aspect de la philosophie.

Il est pourtant bien difficile de se satisfaire de cette solution. Si la plupart des hommes considèrent la philosophie comme un luxe, c'est surtout qu'elle leur paraît infiniment éloignée de ce qui fait la substance de leur vie : leurs soucis, leurs souffrances, leurs angoisses, la perspective de la mort qui les attend et qui attend ceux qu'ils aiment. En face de cette réalité écrasante de la vie, le discours philosophique ne peut leur apparaître que comme un vain bavardage et un luxe dérisoire... « Des mots, des mots, des mots », disait Hamlet. Qu'est-ce qui finalement est le plus utile à l'homme en tant qu'homme ? Est-ce de discourir sur le langage, ou sur l'être et le non-être ? N'est-ce pas plutôt d'apprendre à vivre une vie humaine ?

Nous avons évoqué tout à l'heure les discours de Socrate, discours sur le discours des autres. Ils n'étaient pas destinés pourtant à construire un édifice conceptuel, un discours purement théorique, mais ils étaient une conversation vivante, d'homme à homme, qui n'était pas coupée de la vie quotidienne. Socrate est un homme de la rue. Il parle avec tout le monde, il parcourt les marchés, les salles de sport, les ateliers des artisans, les boutiques des commerçants. Il observe et il discute. Il ne prétend pas savoir quelque chose. Il interroge seulement, et ceux qu'il interroge s'interrogent alors sur eux-mêmes. Ils se remettent alors eux-mêmes en question, eux-mêmes et leur manière d'agir.

Dans cette perspective, le discours philosophique n'est plus une fin en soi, mais il est au service de la vie philosophique. L'essentiel de la philosophie n'est plus le discours, mais la vie, mais l'action. Toute l'Antiquité a reconnu que Socrate a été philosophe, plus par sa vie et par sa mort que par ses discours. Et la philosophie antique est toujours restée socratique dans la mesure où elle s'est toujours présentée elle-même comme un mode de vie, plus que comme un discours théorique. Le philosophe n'est pas spécialement un professeur ou un écrivain, mais un homme qui a fait un certain choix de vie, qui a adopté un style de vie, épicurien ou stoïcien par exemple. Le discours joue sans doute un rôle important dans cette vie philosophique ; le choix de vie s'exprime dans des « dogmes », dans la description d'une certaine vision du monde, et ce choix de vie reste vivant grâce au discours intérieur du philosophe qui se remémore les dogmes fondamentaux. Mais ce discours est lié à la vie et à l'action.

On entrevoit ainsi un type de philosophie qui s'identifie en quelque sorte avec la vie de l'homme, la vie d'un homme conscient de lui-même, rectifiant sans cesse sa pensée et son action, conscient de son appartenance à l'humanité et au monde. En ce sens, la fameuse formule « philosopher, c'est apprendre à mourir », est l'une des définitions les plus adéquates qui aient été données de la philosophie. Dans la

perspective de la mort, chaque instant apparaîtra comme une chance miraculeuse et inespérée et chaque regard porté sur le monde nous donnera l'impression de le voir pour la première et peut-être la dernière fois. Nous ressentirons alors le mystère insondable du surgissement du monde. La reconnaissance de ce caractère en quelque sorte sacré de la vie et de l'existence nous conduira à comprendre notre responsabilité envers les autres et envers nous-mêmes. Les Anciens trouvaient, dans une telle conscience et dans une telle attitude de vie, la sérénité, la tranquillité de l'âme, la liberté intérieure, l'amour d'autrui, la certitude de l'action. On peut observer chez certains philosophes du XXe siècle, comme Bergson, Lavelle ou Foucault, par exemple, une certaine tendance à revenir à cette conception antique de la philosophie.

Apparemment une telle philosophie ne peut être un luxe, puisqu'elle est liée à la vie elle-même. Elle serait plutôt un besoin élémentaire pour l'homme. C'est pourquoi des philosophies comme l'épicurisme ou le stoïcisme se voulaient universelles. Proposant aux hommes l'art de vivre en homme, elles s'adressaient à tous les êtres humains : esclaves, femmes, étrangers. Elles étaient missionnaires, elles cherchaient à convertir les masses.

Mais en vain. Car il ne faut pas se faire d'illusion : cette philosophie conçue comme une manière de vivre ne peut être encore et toujours qu'un luxe. Le drame de la condition humaine, c'est qu'il est impossible de ne pas philosopher et en même temps impossible de philosopher. À l'homme sont ouvertes, par la conscience philosophique, la profusion des merveilles du cosmos et de la terre, une perception plus aiguë, une richesse inépuisable d'échanges avec les autres hommes, avec les autres âmes, l'invitation à agir avec bienveillance et justice. Mais les soucis, les nécessités, les banalités de la vie quotidienne, l'empêchent d'accéder à cette vie consciente de toutes ses possibilités. Comment unir harmonieusement la vie quotidienne et la conscience philosophique ? Ce ne peut être qu'une conquête fragile et toujours menacée. « Tout ce qui est

beau, dit Spinoza à la fin de l'*Éthique*, est difficile autant que rare. » Et comment les milliards d'hommes écrasés par la misère et la souffrance pourraient-ils atteindre à cette conscience ? Être philosophe, ne serait-ce pas aussi souffrir de cet isolement, de ce privilège, de ce luxe, et garder toujours présent à l'esprit ce drame de la condition humaine ?

Mes livres et mes recherches*

Je rappelle brièvement mon activité littéraire ou scientifique, pour les auditeurs qui ne me connaîtraient pas.

Tout d'abord, j'ai fait plusieurs éditions et traductions de textes de l'Antiquité : en 1960, les œuvres théologiques d'un néoplatonicien latin chrétien, Marius Victorinus ; en 1977, l'*Apologie de David* d'Ambroise ; en 1988 et 1990, deux traités de Plotin. Par ailleurs, j'ai écrit un certain nombre de livres, tout d'abord, en 1963, un petit livre intitulé : *Plotin ou la simplicité du regard*, ensuite en 1968, une thèse de doctorat consacré à un aspect du néoplatonisme, les rapports entre ce théologien chrétien du IVe siècle, Victorinus, dont je viens de parler, et un philosophe païen du IVe siècle ap. J.-C., Porphyre, le disciple de Plotin, puis en 1981, un ouvrage intitulé : *Exercices spirituels et philosophie antique* et l'an dernier, un livre intitulé *La Citadelle intérieure*, consacré aux *Pensées* de Marc Aurèle. Si le Collège philosophique m'a invité ce soir, c'est certainement à cause de ces deux derniers ouvrages, parce qu'on y trouve exprimée une certaine conception de la philosophie antique et esquissée aussi une certaine conception de la philosophie en général.

Pour le dire en un mot, on y trouve l'idée que la philosophie doit se définir comme un « exercice spirituel ». Comment suis-je arrivé à donner tant d'importance à cette notion ? Je

* Inédit. Communication au Collège philosophique en 1993.

pense que cela remonte aux années 1959-1960, à ma rencontre avec l'œuvre de Wittgenstein. J'avais développé les réflexions que m'avait inspirées cette rencontre dans un article de la *Revue de métaphysique et de morale* : « Jeux de langage et philosophie », paru en 1960, dans lequel j'écrivais : « Nous philosophons dans un jeu de langage, c'est-à-dire pour reprendre l'expression de Wittgenstein, dans une attitude et une forme de vie qui donne sens à notre parole. » Reprenant l'idée de Wittgenstein, selon laquelle il fallait rompre radicalement avec l'idée que le langage ne fonctionnait toujours que d'une seule manière et toujours pour le même but : traduire des pensées, je disais qu'il fallait rompre aussi avec l'idée que le langage philosophique fonctionnerait d'une manière uniforme. Le philosophe est en effet toujours dans un certain jeu de langage, c'est-à-dire dans une forme de vie, dans une certaine attitude, et qu'il est impossible de donner leur sens aux thèses des philosophes sans les situer dans leur jeu de langage. Par ailleurs la fonction principale du langage philosophique consistait à placer les auditeurs de ce discours dans une certaine forme de vie, dans un certain style de vie. Ainsi apparaissait la notion d'exercice spirituel, comme effort de modification et de transformation de soi. Si j'étais sensible à cet aspect du langage philosophique, si je pensais cela, c'est parce que, comme mes prédécesseurs et mes contemporains, je m'étais heurté à ce phénomène bien connu, celui des incohérences, des contradictions mêmes, que l'on rencontre dans les œuvres des auteurs philosophiques de l'Antiquité. On sait qu'il est souvent extrêmement difficile de suivre le fil des idées dans les écrits philosophiques antiques. Qu'il s'agisse d'Augustin, de Plotin, d'Aristote ou de Platon, les historiens modernes ne cessent donc de déplorer les maladresses d'exposé, les défauts de composition qui se rencontrent dans leurs œuvres. J'en suis venu alors peu à peu à remarquer que, pour expliquer ce phénomène, il fallait toujours expliquer le texte par le contexte vivant dans lequel il était né, c'est-à-dire par les conditions concrètes de la vie de l'école philosophique, au sens institu-

tionnel du mot, école qui, dans l'Antiquité, n'a jamais visé en priorité à diffuser un savoir théorique et abstrait, comme nos universités modernes, mais, avant tout, à former des esprits à une méthode, à un savoir parler, un savoir discuter. Les écrits philosophiques étaient toujours de près ou de loin les échos d'un enseignement oral ; et, en tout état de cause, pour les philosophes de l'Antiquité, une phrase ou un mot ou un développement n'étaient pas destinés en priorité à transmettre une information, mais à produire un certain effet psychique chez le lecteur ou l'auditeur, en tenant compte d'ailleurs très pédagogiquement des capacités de l'auditeur. L'élément propositionnel n'y était pas le plus important. Selon l'excellent formule de V. Goldschmidt, à propos du dialogue platonicien, on peut dire que le discours philosophique antique tendait à former plus qu'à informer.

À la rigueur, on pourrait dire pour résumer ce que je viens d'exposer, que la philosophie antique est plus un exercice pédagogique et intellectuel qu'une construction systématique. Mais, dans une seconde étape, j'ai mis cette constatation en rapport avec le fait que la philosophie antique se présentait elle-même, depuis Socrate et Platon au moins, comme une thérapeutique. Toutes les écoles de philosophie antique proposent, chacune à sa manière, une critique de l'état habituel des hommes, état de souffrance, de désordre et d'inconscience, et une méthode pour guérir les hommes de cet état : « L'école du philosophe est une clinique », disait Épictète. Cette thérapeutique se situe d'abord évidemment dans le discours du maître, qui fait l'effet d'une incantation, d'une morsure ou d'un choc violent qui bouleverse l'auditeur, ainsi qu'il est dit des discours de Socrate dans le *Banquet* de Platon. Mais, pour guérir, il ne suffit pas d'être ému, il faut vouloir réellement transformer sa vie. Dans toutes les écoles philosophiques, le professeur est aussi un directeur de conscience. À ce sujet, je dois reconnaître tout ce que je dois aux travaux de ma femme, entre autres à son livre sur la direction spirituelle chez Sénèque, et à son étude générale sur le guide spirituel dans l'Antiquité.

L'école philosophique impose donc un mode de vie à ses membres, un mode de vie qui engage toute l'existence. Et ce mode de vie consiste en certaines démarches, que l'on peut appeler précisément des exercices spirituels, c'est-à-dire des pratiques destinées à la modification de soi, à l'amélioration, à la transformation de soi. À leur origine, il y a donc un acte de choix, une option fondamentale en faveur d'un mode de vie, qui se concrétise ensuite, soit dans l'ordre du discours intérieur et de l'activité spirituelle : méditation, dialogue avec soi, examen de conscience, exercices de l'imagination, comme le regard jeté d'en haut sur le cosmos ou sur la terre ; soit dans l'ordre de l'action et du comportement quotidien, comme la maîtrise de soi, l'indifférence aux choses indifférentes, l'accomplissement des devoirs de la vie sociale dans le stoïcisme, la discipline des désirs dans l'épicurisme. Tous ces exercices spirituels doivent être accomplis selon une méthode qui est traditionnelle dans chaque école. Il apparaît donc, dans cette perspective, que le discours philosophique n'est qu'un élément de l'activité philosophique, il est destiné à justifier, à fonder une attitude existentielle, qui correspond à une option fondamentale de l'école. Les stoïciens d'ailleurs opposaient très clairement le discours philosophique et la philosophie elle-même. Car la philosophie était pour eux un acte unique, une attitude quotidienne constante, non pas la sagesse parfaite, mais un exercice en vue de la sagesse, exercice dans lequel on pratiquait concrètement la logique, en pensant la réalité telle qu'elle est, la morale, en agissant au service des autres, et la physique, en vivant consciemment comme une partie du cosmos. Le discours philosophique, au contraire, correspondait seulement aux nécessités de l'enseignement, c'est-à-dire à l'exposé discursif, théorique et pédagogique des raisons que l'on a de vivre de cette manière. Dans les autres écoles, et notamment chez Platon et Aristote – je ne peux évidemment rentrer ici dans les détails –, on retrouve implicitement une distinction de ce genre, pour la bonne raison que, d'une manière générale, dans l'Antiquité, le philosophe se considère comme philo-

sophe, non pas parce qu'il développe un discours philosophique, mais parce qu'il vit philosophiquement. La philosophie est avant tout un mode de vie, qui comporte, comme partie intégrante, mais non pas unique, un certain mode de discours. Et de ce point de vue, je crois qu'il est bon de préciser qu'on peut distinguer, en grec, deux sens du mot « discours » *(logos)* philosophique. D'une part, le discours en tant qu'il s'adresse à un disciple ou à soi-même, c'est-à-dire le discours lié à un contexte existentiel, à une praxis concrète, discours qui est effectivement exercice spirituel, d'autre part le discours considéré abstraitement dans sa structure formelle, dans son contenu intelligible. C'est ce dernier que les stoïciens considéraient comme différent de la philosophie, mais qui, habituellement, fait l'objet de la plupart des études modernes d'histoire de la philosophie. Mais aux yeux des philosophes antiques, si on se contente de ce discours, on ne fait pas de la philosophie. D'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie antique, on rencontre les mêmes critiques et le même combat contre ceux qui croient être philosophes, parce qu'ils développent un discours philosophique, surtout dialectique et logique, technique et brillant, au lieu de transformer leur genre de vie. On peut dire que c'est là le perpétuel danger de la philosophie : se cantonner dans le rassurant univers des concepts et du discours, au lieu de dépasser le discours pour s'engager dans le risque de la transformation radicale de soi.

Il faut ajouter à cela que le discours philosophique n'est pas dépassé seulement dans la décision de changer de vie, mais aussi dans des expériences philosophiques totalement non-discursives, amoureuse chez Platon, contemplative chez Aristote, unitive chez Plotin, ce dernier opposant très consciemment le discours théologique qui parle du Bien, mais ne mène pas au Bien, et les exercices spirituels de la purification et de l'unification qui conduisent à l'expérience de la présence.

Dans mon livre, *La Citadelle intérieure,* j'ai essayé de faire l'application aux *Pensées* de Marc Aurèle de cette conception de la philosophie. Il faut en effet comprendre les *Pensées* comme

des exercices spirituels, des méditations, des examens de conscience, des exercices de l'imagination. Comme le conseille son maître Épictète, Marc Aurèle s'efforce d'assimiler par l'écriture les dogmes et les règles de vie du stoïcisme. En lisant les *Pensées*, on assiste à un effort sans cesse renouvelé pour formuler, toujours à nouveau, de manière frappante, sous une forme littéraire recherchée, les mêmes dogmes et les mêmes règles de vie. Pour Marc Aurèle il ne s'agit pas d'exposer un système, ni même de noter pour se souvenir, mais de modifier, quand il en éprouve le besoin, son discours intérieur pour se remettre lui-même dans une certaine disposition, de façon à pratiquer les trois règles fondamentales du stoïcisme, énoncées par Épictète : oser voir la réalité telle qu'elle est, agir au service des autres, avoir conscience d'être une partie du cosmos et accepter avec sérénité son destin ; autrement dit, s'établir dans la vérité, la justice et la sérénité. Pour cela, même relire ce qui a déjà été écrit ne suffirait pas. Cela ne correspond plus au besoin du moment. Parfois, sans doute, il suffira de réécrire ce qui avait été déjà écrit : d'où les répétitions qui sont fréquentes dans les *Pensées*. Mais il faut écrire, réécrire. Car ce qui compte, c'est l'exercice même de l'écriture, à tel instant précis. Sous ce rapport, les *Pensées* de Marc Aurèle sont peut-être un livre unique dans l'histoire de la littérature.

Marc Aurèle ne se contente pas d'ailleurs de formuler les dogmes et les règles de vie, mais il fait souvent appel à des exercices de l'imagination qui renforcent la puissance persuasive des dogmes. Il ne se contente pas, par exemple, de dire que toutes choses sont dans une perpétuelle métamorphose, mais il se met devant les yeux toute la cour d'Auguste, engloutie par le temps, toute une génération, comme celle du temps de Vespasien. Ainsi abondent dans les *Pensées*, les images qui font choc, les descriptions brutales de la réalité toute nue. Elles ont frappé les historiens, qui se sont plu à dénoncer le pessimisme, la résignation, la tristesse, de l'empereur-philosophe. Leur erreur, précisément, a été de ne pas replacer ces formules dans le contexte des exercices spirituels et de la vraie doctrine stoï-

cienne. Ces déclarations prétendument pessimistes n'expriment pas des expériences ou des impressions de Marc Aurèle, mais elles doivent surtout être replacées dans la perspective fondamentale du stoïcisme : il n'y a de bien que le bien moral, il n'y a de mal que le mal moral. Il n'y a qu'une seule Valeur, la pureté de l'intention morale, qui est indissolublement exigence de vérité, d'amour des hommes et de consentement au Destin.

Cette représentation antique de la philosophie nous paraît très éloignée de la représentation que nous nous faisons maintenant de la philosophie. Comment une telle évolution a pu se produire ? Il s'agit d'un phénomène très complexe, qui comporte deux aspects principaux, l'un, que j'ai déjà évoqué, et qui est en quelque sorte connaturel au philosophe, c'est la tendance constante qu'a toujours le philosophe, même dans l'Antiquité, à se satisfaire du discours, de l'architecture conceptuelle qu'il a construite, sans remettre en cause sa propre vie, l'autre, qui est contingent et d'ordre historique, c'est la séparation entre le discours philosophique et la pratique spirituelle qui a été opérée par le christianisme.

C'est en effet avec l'apparition du christianisme que la notion antique de *philosophia* a commencé à être remise en question. Vers la fin de l'Antiquité, le christianisme s'est présenté lui-même comme une *philosophia*, c'est-à-dire comme un mode de vie, qui conservait d'ailleurs, dans la vie monastique notamment, de nombreux exercices spirituels de la philosophie antique. Avec le Moyen Âge, on assiste à une séparation totale de ces exercices spirituels (qui font désormais partie de la spiritualité chrétienne), et de la philosophie, qui devient un simple outil théorique au service de la théologie *(ancilla theologiae)*. De la philosophie antique, on ne garde plus alors que les techniques scolaires, les procédés d'enseignement. Alors que, dans l'Antiquité, la philosophie englobait la théologie et n'hésitait pas à donner des conseils sur la pratique religieuse, pendant tout le Moyen Âge et les Temps modernes, on mettra rigoureusement à part, par prudence à l'égard de l'Inquisition, la spéculation philosophique, d'une part, qui sera

une construction abstraite – ce serait chez Suarez qu'apparaîtrait pour la première fois l'idée de philosophie systématique –, et, d'autre part, la pensée théologique et la pratique religieuse. À cela s'ajoute le fonctionnement des universités. Il ne s'agit plus, comme dans l'Antiquité, de former des hommes, mais des professeurs qui formeront à leur tour d'autres professeurs. Une telle situation ne pourra donc que favoriser la tendance, dénoncée déjà par les Anciens, à se réfugier dans l'univers commode des concepts et des discours, de la technicité, qui est une pente naturelle de l'esprit philosophique

Mais, grâce aux travaux de mon ami, le philosophe polonais J. Domanski sur le Moyen Âge et l'humanisme, j'ai été amené à nuancer ce tableau. Tout d'abord, on peut observer dès le XIIe siècle, chez Abélard par exemple, un certain retour à la représentation antique du philosophe. Et surtout, quand, à la Renaissance, les humanistes ont commencé à prendre leur distance à l'égard de la scolastique et, en un certain sens, du christianisme officiel, on a assisté alors à un retour à la conception antique de la philosophie, chez Pétrarque, Érasme et d'autres. Dans cette perspective, il me semble possible de déceler, à côté du courant théorique et abstrait, la permanence de la conception, disons pragmatiste, de la philosophie antique : au XVIe siècle, chez Montaigne, dont les *Essais* ne sont rien d'autre que des exercices spirituels ; au XVIIe siècle, dans les *Méditations* de Descartes ; au XVIIIe siècle, en France chez les « philosophes », en Angleterre avec, entre autres, un personnage comme Shaftesbury, dont Laurent Jaffro vient de publier chez Aubier les extraordinaires *Exercices*, qui sont précisément des exercices spirituels inspirés par Épictète et Marc Aurèle et totalement non chrétiens, en Allemagne, avec le mouvement de la philosophie « populaire ». C'est dans cette perspective qu'il faut situer ce que Kant appelle la philosophie « cosmique » et qu'il considère finalement comme la vraie philosophie. À ce propos, mon collègue et ami, le regretté André Voelke, professeur à l'université de Lausanne, avait développé, d'une manière totalement indépendante de la

mienne, une remarquable réflexion sur *La Philosophie comme thérapeutique*, à propos des stoïciens, des épicuriens et des sceptiques. En partant comme moi de Wittgenstein, il avait insisté à juste titre sur la notion kantienne d'intérêt de la raison, en définissant ce qu'il appelait la force d'un discours philosophique par son pouvoir d'agir, c'est-à-dire d'intéresser la raison, la raison s'intéressant avant tout, selon Kant, comme l'a bien montré d'ailleurs É. Weil, aux buts les plus hauts qui sont ceux de la moralité, ce qui revient à reconnaître un primat de la raison pratique en quête de la sagesse. Nous retrouvons ainsi, dans ce paradoxe que la raison soit « intéressée », l'antique définition de la philosophie comme amour de la sagesse, c'est-à-dire comme effort sans cesse renouvelé pour atteindre un état, un mode de vie, qui soit celui de la sagesse. Dans un texte où, par un glissement de langage, il passe constamment de la figure du sage au modèle idéal du philosophe, c'est-à-dire, dit-il, à l'idée véritable du philosophe, Kant insiste fortement, tout à fait dans l'esprit du platonisme et du stoïcisme, sur le caractère inaccessible de ce modèle idéal :

> Un philosophe correspondant à ce modèle n'existe pas, pas plus qu'un vrai chrétien n'existe réellement. Tous deux sont des modèles. Le modèle doit servir de norme. Le « philosophe » n'est qu'une idée. Peut-être pourrons-nous jeter un regard vers lui, l'imiter en quelques points, mais nous ne l'atteindrons jamais totalement.

Et un peu plus loin :

> L'idée de sagesse doit être à la base de la philosophie, comme l'idée de sainteté, à la base du christianisme... Quelques anciens se sont approchés du modèle du vrai philosophe... seulement ils ne l'ont jamais atteint... Si nous considérons les anciens philosophes, Épicure, Zénon, Socrate, etc., nous nous apercevons que c'est la destination de l'homme et les moyens pour y parvenir qui ont été les objets de leur savoir. Ils sont donc restés plus fidèles à l'idée vraie du philosophe que cela n'est arrivé dans les temps

modernes, où l'on conçoit le philosophe comme un artiste de la raison [c'est-à-dire, pour Kant, comme quelqu'un qui n'a en vue que le discours théorique et spéculatif][1].

Un mouvement de retour à la conception antique s'est donc amorcé depuis la fin du Moyen Âge. Mais le modèle scolastique, les contraintes et les habitudes de la vie universitaire, surtout cette autosatisfaction du discours théorique dont j'ai parlé, continuent à freiner puissamment cette renaissance.

Ce que je viens de dire laisse entendre que finalement, à mes yeux, le modèle de la philosophie antique est toujours actuel, ce qui signifie qu'une quête de la sagesse est toujours actuelle et toujours possible. N'attendez pas de moi, ce soir, que je vous développe ce thème difficile et complexe. Je dirais seulement qu'il y a, me semble-t-il, des attitudes universelles et fondamentales de l'être humain, lorsqu'il cherche la sagesse ; de ce point de vue, il y a un stoïcisme, un épicurisme, un socratisme, un pyrrhonisme, un platonisme universels, qui sont indépendants des discours philosophiques ou mythiques qui ont prétendu ou prétendent les justifier définitivement.

Et le mot de la fin, je l'emprunterai encore à Kant :

> À un vieil homme, qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu, Platon répondit : « Et quand commenceras-tu à vivre vertueusement ? » On ne peut pas toujours faire de la théorie. Il faut bien penser une fois enfin à passer à l'exercice. Mais aujourd'hui on prend pour un rêveur celui qui vit ce qu'il enseigne[2].

---

1. KANT, *Vorlesungen über die philosophische Enzyklopädie*, dans *Kant's gesammelter Schriften*, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, pp. 8-9.
2. *Ibid.*, p. 12.

Qu'est-ce que l'éthique ?
*Entretien avec Pierre Hadot**

Pierre Hadot, vous êtes un grand spécialiste de la philosophie antique. Vous êtes, entre autres, auteur de Qu'est-ce que la philosophie antique ?[1] *et vous venez de publier une édition du* Manuel d'Épictète[2]. *Mais vous avez aussi écrit, par exemple, sur Montaigne, Kierkegaard, Thoreau, Foucault, Wittgenstein. Pourrait-on dire que votre intérêt pour des penseurs aussi divers est d'ordre éthique ? Et en quel sens d'« éthique » ?*

Quand j'entends le mot « éthique », je suis un peu perplexe, en ce sens que le mot « éthique » implique une appréciation concernant le bien et le mal des actions, ou alors des gens, ou des choses. Mon intérêt pour tous ces auteurs n'est peut-être pas vraiment éthique. Je dirais plutôt qu'il s'agit d'un intérêt existentiel. Chez Wittgenstein par exemple, ce qui m'a intéressé, étant donné la mentalité avec laquelle je le lisais en 1959, c'était avant tout le mystique, ou plutôt, selon moi, le positivisme mystique. C'était presque une contradiction dans les termes : pourquoi Wittgenstein avait-il osé parler de mystique ? La fin du *Tractatus* était pour moi particulièrement frappante chez Wittgenstein. Il s'agit, selon mon interpréta-

* Paru initialement dans *Cités*, 5, Paris, PUF, 2001.

1. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1995.

2. P. HADOT, *Manuel d'Épictète*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

tion, que je ne crois pas être trop fausse, d'une « sagesse silencieuse ». C'était aussi une formule que j'avais lue dans le livre de Mme Anscombe, laquelle disait à propos de Wittgenstein que ce qui était le plus important pour lui, c'était l'émerveillement devant le monde. Tout ça n'est pas tellement « éthique ».

D'une manière générale, je ne suis pas très moralisant, et je crains que le mot « éthique » ne soit trop restreint, à moins qu'on ne l'entende au sens de l'éthique de Spinoza. Après tout, Spinoza intitulait *Éthique* un livre de métaphysique. Il faudrait donc plutôt prendre le mot « éthique » au sens très large.

Ce sens particulier du mot « éthique » que vous revendiquez, vous lui donnez parfois le nom de « perfectionnisme », une forme de philosophie morale qui est un peu délaissée par la philosophie contemporaine. Ce serait l'idée de recherche du meilleur moi, l'idée du perfectionnement de soi, qui trouve sa source chez Platon et qui apparaît, comme votre œuvre l'a montré, dans l'ensemble de la philosophie antique. On peut aussi la retrouver chez des penseurs plus contemporains, comme, par exemple, le philosophe américain Emerson, ou Nietzsche. Ce perfectionnisme – que vous liez aussi à l'idée d'exercice spirituel – pourrait-il être défini au-delà de la période historique des exercices spirituels ? Bref, cette éthique peut-elle avoir une pertinence plus moderne ?

Oui, la notion de perfectionnisme peut, d'une part, être considérée comme une forme d'éthique, et, d'autre part, elle a l'avantage d'impliquer toutes sortes de notions qui ne sont pas proprement éthiques. C'est finalement une formule commode qui correspond en plus à une tradition qui remonte à Platon. À la fin du *Timée,* Platon parle de la partie la plus excellente de nous-mêmes qu'il faut mettre en accord avec l'harmonie du tout. J'ai été frappé d'ailleurs, notamment en commentant le *Manuel* d'Épictète, de voir que la notion d'aller vers le meilleur, de se tourner vers le meilleur, qui réapparaît plusieurs fois, était pratiquement équivalente à la notion de philosophie

aussi bien chez Épictète lui-même, que chez un cynique de l'époque de Lucien. Il s'agit de celui au sujet duquel Lucien de Samosate, le fameux satiriste du IIe siècle après J.-C., dit justement que « Démonax se tourna vers le meilleur », ce qui veut dire qu'il se convertit à la philosophie. Cela correspond très bien aussi à l'idée de la fin du *Timée* de Platon : la partie la plus excellente se met en harmonie avec le tout, avec le monde.

Cela nous ramène au problème de l'éthique et de sa définition. Dans la perspective de ce que vous venez de nommer le perfectionnisme, on pourrait dire que c'est la recherche d'un état ou d'un niveau supérieur du moi. Ce n'est donc pas seulement une question de morale. Dans l'Antiquité – comme j'ai été amené à le dire à propos notamment des stoïciens, mais je crois que l'on peut finalement le dire à propos de toute philosophie – il y a trois parties de la philosophie : la logique, la physique et l'éthique. En fait, il y a une logique théorique, une physique théorique, une éthique théorique, et puis il y a une logique vécue, une physique vécue, une éthique vécue. La logique vécue consiste à critiquer les représentations, c'est-à-dire tout simplement à ne pas se laisser égarer dans la vie quotidienne par des jugements faux, notamment pour ce qui est des jugements de valeur. Tout le travail d'Épictète est justement d'essayer d'amener le disciple à prendre conscience qu'il faut avant tout commencer par s'en tenir aux choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire à une représentation objective, ce qui évite d'ajouter immédiatement des jugements de valeur face aux événements, si graves soient-ils. La logique vécue consiste en cela. On retrouve très souvent de la physique vécue chez Marc Aurèle, mais aussi chez Épictète. Il s'agit de la prise de conscience du destin, pour la philosophie stoïcienne, ou alors de la prise de conscience des réalités physiques, pour les épicuriens. Selon ces derniers, pour pouvoir se rendre compte que nous pouvons vivre sans avoir peur des dieux, parce que les dieux n'ont pas créé le monde, il faut appliquer la physique à notre comportement de tous les jours. En ce qui concerne l'éthique vécue, il s'agit évidemment de ne pas se contenter

d'une éthique théorique, mais de la pratiquer. Pour les stoïciens, il s'agit surtout de ce qu'ils appellent les devoirs, c'est-à-dire les obligations de la vie de tous les jours. Donc, il s'agit d'exercices spirituels, ou de ce que j'appelle, moi, des exercices spirituels, c'est-à-dire des pratiques destinées à transformer le moi et à lui faire atteindre un niveau supérieur et une perspective universelle, notamment grâce à la physique, à la conscience du rapport au monde, ou grâce à la conscience du rapport avec l'humanité dans son ensemble, ce qui entraîne le devoir de tenir compte du bien commun.

Alors, est-ce que tout cela peut avoir un sens actuellement ? Je pense qu'il y a une continuité de ces pratiques, doublée d'une discontinuité. Ces exercices spirituels réapparaissent toujours au cours des siècles. On les retrouve, par exemple, au Moyen Âge, mais intégrés à la vie chrétienne, car les chrétiens ont repris beaucoup d'exercices spirituels, comme, par exemple, l'examen de conscience, la méditation de la mort (en la déformant plus ou moins, d'ailleurs), etc. D'autre part, on les retrouve aussi, par exemple, chez Descartes (au moins dans les *Méditations*, pour prendre un des exemples les plus clairs), chez l'écrivain anglais Shaftesbury (qui a écrit des *Exercices* – tout court – qui sont tout à fait à la mode d'Épictète et de Marc Aurèle), chez Goethe (dans certains poèmes, entre autres), chez Emerson et Thoreau, et chez Bergson. Dans tous les cas, il y a perfectionnisme, car il s'agit bien d'un mouvement vers un moi supérieur. C'est très net chez Bergson, car il oppose toujours les habitudes qui émoussent notre perception (c'est-à-dire celles qui font que nos décisions ne sont pas de vraies décisions, mais des réponses presque mécaniques à des situations habituelles) à la conscience claire d'un moi qui est (il utilise l'image inverse) plus profond. Il s'agit bien toujours de perfectionnisme. D'ailleurs, on pourrait même retrouver ce perfectionnisme chez Heidegger dans la mesure où il oppose le « on », qui est le moi tout à fait enfoncé dans les habitudes mécaniques, dans les réflexes automatiques, à l'existence authentique, qui est d'ailleurs une existence qui n'a pas peur de

l'angoisse, et donc qui suppose un état du moi supérieur. Dans cette perspective, le perfectionnisme est très actuel.

Dans votre livre sur Marc Aurèle, La Citadelle intérieure[1], *vous vouliez modifier une lecture traditionnelle qui présente Marc Aurèle comme un pessimiste dégoûté de la vie quotidienne, et vous mettez en évidence ce qu'il nous apprend de la beauté de la vie, cet émerveillement devant le monde dont vous parliez tout à l'heure. Dans cette perspective, l'exercice philosophique n'est plus l'arrachement à la vie quotidienne que vous définissiez dans les exercices spirituels, mais peut s'accomplir dans la vie quotidienne, par la compréhension même de ce qu'est le quotidien. Cela pose une question : celle de l'ambiguïté de cette idée du quotidien, puisque selon vous, il faut pouvoir accepter l'ordinaire, mais aussi s'en arracher. Comment résolvez-vous cette dualité ? Je pense ici à ce que dit le philosophe américain Stanley Cavell*[2] *de deux sortes de quotidien. Le premier comporte les habitudes dont vous parliez tout à l'heure et dont il faut se dégager. Le second qui est une transformation du premier, serait comme une « seconde naïveté ». Dans votre lecture de Marc Aurèle, y a-t-il cette même dualité, du quotidien à dépasser et du quotidien à atteindre ?*

Oui. Cela correspond d'ailleurs tout à fait à un questionnement personnel. J'avais pensé, à la fin de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, à définir la philosophie comme la transfiguration du quotidien. Vous avez parfaitement raison de demander quelle est la situation de ce quotidien, c'est-à-dire si le philosophe doit s'arracher au quotidien ou au contraire le transfigurer. Il y a bien un arrachement au quotidien. Chez Marc Aurèle, par exemple, on trouve cet effort pour éviter d'avoir les représentations ou les jugements qui sont habituels

1. P. HADOT, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1991.
2. St. CAVELL, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, L'Éclat, 1991.

dans la vie quotidienne. À un homme qui est en admiration devant les mets que l'on mange à table, il répond que tout ça n'est rien de plus que du cadavre de poisson ou d'animal. Devant sa propre pourpre, il se dit que c'est du sang d'un animal dont l'étoffe est imbibée. Et, en ce qui concerne les plaisirs sexuels, que l'on considère dans le quotidien comme quelque chose d'extraordinaire, il dit que c'est un frottement de ventres, et voilà... Il produit des définitions qui replacent les réalités quotidiennes dans le monde, ou le cosmos ; il donne des définitions physiques de ces réalités. Comme vous le disiez à propos de Stanley Cavell, il y a un arrachement au quotidien, dans la mesure où ce quotidien consiste en des jugements ou des comportements dans lesquels le moi véritable ne s'engage pas, mais est dominé par les habitudes et les préjugés.

Bien que la philosophie soit un arrachement à ce quotidien, elle reste cependant inséparable de ce quotidien. J'ai toujours aimé ce passage de Plutarque dans son traité *Si la politique est l'affaire des vieillards.* Il y parle de Socrate en disant qu'il n'a pas été philosophe pour la raison qu'il enseignait sur une estrade et qu'il développait des thèses, mais qu'il l'a été en plaisantant, en buvant, en faisant la guerre, en allant à l'agora et, surtout, en buvant la ciguë. Socrate a ainsi montré qu'en tout temps, quoi qu'il nous arrive ou quoi que nous fassions, la vie quotidienne est inséparable de la possibilité de philosopher. Je pense que cela correspond assez aux conceptions de Caveil : il n'y a pas de séparation entre le quotidien et la philosophie. La philosophie n'est pas une activité réservée à un contemplatif restant dans son cabinet de travail et qui cesserait dès qu'il en sort, ou dès qu'il sort de son cours, mais il s'agit plutôt d'une activité qui est absolument quotidienne.

Vous avez remarqué, toujours à propos de Marc Aurèle, que l'exercice spirituel est aussi exercice de langage. Et vous vous êtes toujours intéressé à ces questions de langage. Vous parlez à propos d'Épictète et de Marc Aurèle d'« exercices d'écriture toujours

renouvelés, toujours repris ». Quel est le rôle de l'écriture et du langage dans la transformation de soi opérée par l'éthique ?

Il y a deux sortes de discours. Les stoïciens le disaient, mais c'est une question de bon sens. Il y a un discours extérieur, c'est-à-dire, par exemple, le discours que le philosophe prononce ou écrit. Et il y a un discours intérieur. Le discours extérieur joue un rôle important, au sens où selon moi la philosophie a toujours deux pôles. Dans la perspective de l'éthique, même au sens large, le discours extérieur se ramène à des formules reçues, au moins pour des gens comme Marc Aurèle et Épictète. Pour trouver un exemple de discours très simple, il suffit de se rappeler un point essentiel pour les stoïciens il n'y a de bien que le bien moral et il n'y a de mal que le mal moral. Une formule comme cela, on l'enseigne dans les cours de philosophie. Une fois qu'elle est reçue, il faut cependant la réaliser et l'appliquer. C'est là qu'intervient le discours intérieur. Il s'agit d'intérioriser ou d'assimiler l'enseignement. Pour y arriver, il ne suffit pas de se rappeler qu'il n'y a de bien que le bien moral et de mal que le mal moral, mais il s'agit vraiment que cette formule devienne attractive, qu'elle vous décide à vous dire, par exemple : « Je suis malade, je souffre, mais ce n'est rien à côté du mal moral, ce n'est pas un mal par rapport au mal moral. »

Mais toutes sortes de facteurs, par exemple imaginatifs ou affectifs, doivent intervenir pour permettre cette application. Ce problème m'a intéressé pendant toute mon existence. Durant la période où j'ai reçu mon éducation chrétienne et où je fréquentais le milieu chrétien, j'ai lu la *Grammaire de l'assentiment* du cardinal Newman[1], qui était un auteur qu'on ne lisait pas tellement encore à l'époque. Newman pose une distinction intéressante entre l'assentiment notionnel et l'assentiment réel. Il a bien vu que tous les assentiments notionnels du monde n'arriveront jamais à susciter la croyance du chrétien s'il ne

1. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870.

donne, aussi, un assentiment réel (au sens anglais du verbe « réaliser », qui est très fort). Dans la perspective de l'éthique, le discours intérieur, surtout quand il « réalise », ou quand il « est réalisé », est donc extrêmement important.

Ce qui ressort de votre conception de l'éthique, c'est qu'elle est moins théorique que pratique, et « thérapeutique ». Cette thérapeutique constitue chez vous un fil directeur, depuis le stoïcisme jusqu'à Wittgenstein. C'est peut-être ce qui explique que très tôt vous vous soyez intéressé à Wittgenstein. Vous avez été, je crois, le premier à publier un article sur ce philosophe en France, dans la revue Critique *en 1959. Vous vous êtes d'abord intéressé au* Tractatus logico-philosophicus, *ouvrage particulièrement difficile, qui se clôt sur un silence.*

Il faut dire que cette fin du *Tractatus* est extrêmement énigmatique. On comprend assez bien, je crois, que Wittgenstein ait cherché à conduire le lecteur à la constatation que toutes ses propositions étaient des non-sens (c'est peut-être avant tout ce qu'il veut faire avec le *Tractatus).* Même si c'est compréhensible, on se demande quand même pourquoi il faut se taire. Je n'ai pas du tout la prétention d'élucider ce problème. D'ailleurs, on n'ose plus parler de Wittgenstein après ce qu'en a dit Jacques Bouveresse. Son livre, *La Rime et la raison*[1], est un véritable chef-d'œuvre que j'admire beaucoup. Je n'ai pas la prétention de faire mieux. Je ne vais donc me contenter de ne faire remarquer que de petites choses.

Au fond, ce silence peut avoir plusieurs sens. Il peut prendre un sens dans la perspective d'une lettre à L. von Ficker de 1919. Wittgenstein y écrit qu'il y a deux choses dans le Tractatus : ce qu'il a dit et ce qu'il n'a pas dit, et ajoute que ce qu'il n'a pas dit est le plus important, c'est-à-dire : « Mon œuvre est surtout

1. J. BOUVERESSE, *Wittgenstein. La rime et la raison, science, éthique et esthétique,* Minuit, 1973.

ce que je n'ai pas écrit. » Or, justement, il dit que ce qu'il n'a pas écrit est la partie éthique. On pourrait alors parler d'une éthique silencieuse. En fait, j'ai toujours eu tendance à comprendre qu'à la fin du *Tractatus*, Wittgenstein considère que son lecteur en a suffisamment appris pour quitter la philosophie et entrer dans la sagesse : la sagesse étant silencieuse.

Cela peut avoir aussi d'autres sens, parce que, comme il ne dit rien, on peut en imaginer. Ainsi, ce silence peut avoir un sens sceptique selon l'acception ancienne du terme. C'est-à-dire qu'il s'agirait d'une attitude sceptique qui consisterait à vivre comme tout le monde tout en ayant un détachement total intérieur, qui implique le refus de tout jugement de valeur. Cela représente une forme de sagesse.

Ou alors, Wittgenstein dit que l'on peut avoir une juste vision du monde. Gottfried Gabriel[1] pense que cette juste vision est au fond la vision du monde comme tout. Cette idée peut signifier un rapport au monde naïf, comme le dirait Cavell. Cette idée renvoie aussi à Bergson, et à sa formule : « La philosophie n'est pas une construction de système, mais la résolution une fois prise de regarder naïvement en soi et autour de soi. » Ce silence peut donc être tout simplement cela : une naïveté qui est en fait le résultat d'un détachement très compliqué.

Mais je trouve qu'il y a aussi dans cette sagesse silencieuse un acte de foi assez fort, que l'on trouve déjà chez Socrate dans la mesure où l'homme, livré au langage quotidien et à lui-même, est capable de désirer le bien, et donc d'avoir une vie morale « juste », comme dit Wittgenstein. Au plan personnel, je n'admets pas tellement cette attitude silencieuse, parce que je pense que la philosophie ne doit pas s'arrêter comme cela après un livre. Il n'y a pas de fin de la philosophie, et cette dernière oscille toujours entre ces deux pôles : le discours et la décision concernant le mode de vie.

---

1. G. GABRIEL, « La logique comme littérature », in *Le Nouveau Commerce*, Cahiers 82/83, 1992, p. 76.

Wittgenstein lui-même est revenu à la philosophie après le Tractatus. *Tout cela pose la question du rapport entre cette sagesse pratique et la philosophie même. Dans le* Tractatus, *Wittgenstein prend position contre l'existence même de quelque chose comme la philosophie morale, puisque pour lui la philosophie n'est pas une théorie, un corps de doctrines, mais une activité de clarification de nos pensées. L'éthique serait-elle, pour vous, plus une activité, une manière de vivre, qu'un ensemble de propositions théoriques ?*

Je vais répondre oui, et ensuite oui et non. D'abord oui, parce qu'en réfléchissant sur ces pratiques, ou plutôt après avoir écrit mon article intitulé « Exercices spirituels », je me suis rendu compte que j'avais voulu d'abord parler de l'Antiquité. C'était mon devoir, puisqu'on me demandait d'écrire l'article liminaire de la V[e] section de l'EPHE, et cet article devait être en rapport avec mes travaux. Donc, c'est sûr, j'ai voulu d'abord parler de l'Antiquité. Mais au fur et à mesure que j'en ai parlé, je me suis hasardé à sortir de la perspective de l'Antiquité. Je me suis rendu compte que j'avais essayé de proposer une attitude philosophique qui soit indépendante, d'abord, de toute philosophie particulière et, ensuite, de toute religion. Quelque chose qui se justifie par soi-même. Au fond, je me suis rendu compte que ce que j'appelle exercice spirituel peut être aussi indépendant de toute théorie. Je veux dire par là que si on le pratique, on transforme sa vie sans que l'on ait besoin de dogmes très précis. Prenons un exemple (c'est peut-être le seul, mais il me semble très important) : « Vivre dans le présent. » Si je me dis que le passé n'est plus là, que l'avenir n'est pas encore là, je pense qu'il y a une seule chose dans laquelle je peux agir, c'est le présent. Cette constatation entraîne beaucoup de choses. Par exemple, je peux prendre conscience de la valeur infinie du présent en pensant aussi à la mort. Tout cela est indépendant de toute théorie particulière. En prenant conscience de la valeur du présent, je peux même me dire que j'ai non seulement en face de moi mon action présente, mais aussi la présence de tout l'univers, c'est-à-dire

que le monde entier m'appartient. C'est ainsi que toutes sortes de choses peuvent être impliquées dans une petite décision.

Voilà pour le oui. Mais je peux aussi répondre oui et non ; car si on supprime toute référence dogmatique et théorique, l'individu est complètement livré à lui-même. Même quand il y a des normes sociales (ou des préjugés sociaux), il n'arrive pas à se décider, tellement les situations sont complexes. Par conséquent, je pense malgré tout que dans une certaine mesure il faut connaître des modèles de vie ou, en tout cas, des modèles humains pour s'orienter. Je réhabiliterais une attitude qui est très mal vue depuis toujours : l'éclectisme. J'ai toujours admiré Cicéron[1] vantant la liberté et l'indépendance d'esprit des académiciens (académiciens, en tant qu'héritiers de l'Académie platonicienne, mais avec une tendance probabiliste). Pour prendre leurs décisions, ils cherchaient ce qui est le plus vraisemblable rationnellement. Et pour chercher ce qu'il y avait de plus vraisemblable rationnellement, ils prenaient conseil, pour ainsi dire, soit de l'attitude stoïcienne, soit de l'attitude épicurienne, soit de l'attitude platonicienne. Suivant les circonstances, ils se décidaient d'une manière libre et personnelle.

Nietzsche aussi dit, de façon très intéressante, qu'il ne faut pas avoir peur de prendre une recette stoïcienne et, suivant les besoins de la vie, ensuite une recette épicurienne. Ce qui ne signifie pas non plus qu'il n'y a que le stoïcisme et l'épicurisme comme attitude possible, mais aussi l'attitude platonicienne. Après tout, certains peuvent trouver leur voie dans le bouddhisme, ou dans l'attitude sceptique, ou alors dans l'existentialisme puisque c'était quand même un style de vie. Le cas du marxisme est plus compliqué, mais, au fond, c'était aussi un modèle, et il y a des gens qui ont eu des vies exemplaires en le suivant.

1. CICÉRON, *Tusculanes*, V, 11, 33.

Cet éclectisme, cette recherche de modèles ne se restreignent alors pas à la théorie morale. Ils impliquent un recours à la vie, à l'observation d'autrui, mais aussi de figures que l'on trouve dans la littérature, ou au cinéma. L'éthique pourrait-elle se trouver parfois ailleurs que dans la philosophie, dans l'examen de ces modèles-là ? Je sais combien certains livres ont compté pour vous : vous avez dit un jour que des livres vous ont réellement imprégné comme si les personnages faisaient partie de vous. Je crois que chacun de nous a eu cette expérience, et qu'elle a à voir avec l'éthique.

Oui, j'ai parlé de cela à propos de Montaigne, Wittgenstein, Rilke, Goethe. Finalement, ils étaient tous à leur manière des philosophes. Mais on pourrait aussi le dire de quelqu'un de contemporain et plus populaire, comme David Lodge. Beaucoup de ses romans posent réellement des problèmes philosophiques, ou religieux, ou en général des problèmes de comportement. Et il y a, dans le roman, quelque chose que le philosophe ne pourra jamais produire : la représentation d'une situation dans tout son déroulement. Ça ne signifie pas que quand on a une décision à prendre il faut lire un roman de Lodge, par exemple ; mais que, sans être dans l'urgence, on peut apprendre énormément dans des romans qui ont une grande lucidité vis-à-vis de ce qui se passe dans la vie. L'inverse est malheureusement vrai aussi. À l'époque de la guerre, j'ai lu les romans de Charles Morgan, *Fontaine* et *Sparkenbrok,* et ça m'a fait beaucoup de mal ! Dans ces romans, il s'agissait toujours un peu de la même situation, d'un homme très cultivé et plutôt platonicien, donnant une grande valeur à la contemplation et à l'art, et qui utilise une femme comme pure source d'inspiration. Au fond cela m'a donné une conception erronée de l'amour – je veux dire de l'amour humain, pas de l'amour plotinien – parce que c'était très séduisant à cause de ce vernis de platonisme, avec la présence dans ces romans d'une triade qui assure l'unité de l'esprit : l'art, l'amour, la mort. Je crois que ce pseudo-platonisme est assez dangereux.

Mais vous ne m'avez pas chargé de parler de mes mauvaises lectures. Je crois qu'il faut parfois se méfier du mélange de la littérature et de la philosophie. Par exemple, Lawrence Durrell dans l'admirable *Quatuor d'Alexandrie*. Là je crois que ce n'est pas tellement dangereux, mais il y a des passages de philosophie absolument incompréhensibles qui alourdissent le roman. Donc le roman peut aider, seulement s'il décrit un effort de perfectionnisme, par exemple, par ce qu'il montre directement.

Mais alors ce que nous retirons de la lecture n'est pas seulement un modèle à suivre, une leçon qui va nous dire comment faire en telles circonstances. Faudrait-il alors différencier une éthique normative, prescriptive, pour employer le jargon actuel de la philosophie morale, disons une éthique de l'obligation, de la loi morale kantienne, et une éthique de la description, mais aussi, comme vous semblez le dire, de la transformation ?

À propos de l'éthique kantienne, qui est bien au cœur du problème, je serai quand même plus nuancé. J'ai tendance, peut-être d'une manière erronée, à interpréter Kant d'une manière moins rigide qu'on ne le fait d'habitude. J'ai cité très souvent la formule de Kant : agis de telle manière que la maxime de ton action, c'est-à-dire ce qui dirige ton action, puisse être une loi universelle de la nature. Évidemment, la formule n'est pas très alléchante aujourd'hui, mais ce que j'y vois, c'est justement la volonté de l'universalité. L'un des secrets de la concentration sur le moment présent, qui est aussi un « exercice spirituel », c'est la volonté de se mettre dans une perspective universelle. Premièrement, c'est essayer de se mettre à la place de l'autre et puis appliquer, tout simplement, cette fameuse règle : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. C'est un principe qui n'est fondé sur aucune philosophie, qui est lié à l'expérience humaine. Et en fait la formule de Kant correspond aussi à cette idée de passer d'un moi inférieur, égoïste, partial, qui ne voit que son intérêt, à un

moi supérieur, qui justement découvre qu'il n'est pas tout seul au monde, mais qu'il y a le monde, il y a l'humanité et il y a les autres hommes, il y a les gens que l'on aime, etc. Au fond, le vieux Kant, je l'excuse beaucoup à cause de cette formulation : elle est évidemment tout à fait kantienne, au sens de la volonté systématique de formuler des lois, mais au fond c'est une loi que l'on se donne à soi-même, et il y tient beaucoup. C'est une loi qui n'est pas imposée de l'extérieur, mais qui vient de l'intérieur. Et qui a l'avantage aussi de ne supposer aucun dogme. Donc je ferais une réhabilitation de Kant.

Vous nous proposez un Kant perfectionniste au lieu du Kant moraliste qui a cours aujourd'hui, c'est assez original !

Une dernière question. À la fin de sa vie, Michel Foucault s'est intéressé de près aux techniques de soi, aux pratiques de soi, sous l'influence de votre idée d'exercice spirituel : vous êtes très proches sur ce point, et la plupart des philosophes contemporains ne parlent pas des pratiques de soi, mais plutôt des théories du soi. Vous avez, par contre, critiqué l'idée de Foucault d'une esthétique de l'existence. Comment situeriez-vous vos positions respectives sur l'éthique ?

Foucault m'a dit un jour qu'il avait été influencé aussi par mon premier article, que j'ai écrit sur la notion de conversion, où je distinguais deux formes de conversion : l'*épistrophé*, qui était retour à soi, et la *metanoia,* qui était transformation de soi. De ce point de vue, il y a une proximité évidente entre nous. Mais peut-être y aurait-il une différence : en ce sens que Foucault a plutôt centré son idée des pratiques de soi sur une certaine attitude de l'individu, qu'il a appelée l'esthétique de l'existence et qui consiste en définitive à faire que son existence soit belle. Et je reproche donc un peu à Foucault ce que j'ai appelé son « dandysme ». Les grands hommes de Foucault sont souvent des dandys, comme Baudelaire – des gens qui ont cherché d'abord à avoir une belle existence.

Au contraire, j'aurais plutôt tendance à être moins entièrement « éthique », et plus sensible à la notion que j'ai étudiée à travers l'Antiquité, depuis le *Timée* jusqu'à la fin de l'Antiquité, de la physique comme exercice spirituel. Je suis plus intéressé par l'aspect cosmique de la philosophie – peut-être à cause des expériences particulières que j'ai eues, comme celle d'un « sentiment océanique ». Je souhaite donc que le philosophe se situe plus dans la perspective de l'univers, ou de l'humanité dans sa totalité, ou de l'humanité comme autre.

(Propos recueillis par Sandra Laugier et Arnold I. Davidson.)

Bibliographie

En dehors des ouvrages cités en note ou dans la postface, on pourra consulter les ouvrages suivants qui ont un rapport avec les thèmes du présent ouvrage.

Archiv für Begriffsgeschichte, t. 26, 1982, pp. 166-230 (Hommage à Jakob Lanz : articles consacrés au concept de « philosophe »).

DOMANSKI J., *La Philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, préface de P. Hadot, Fribourg-Paris, Cerf, 1996.

GIGANTE M., « *Philosophia medicans* in Filodemo », *Cronache Ercolanensi*, t. 5, 1975, pp. 53-61.

–, « Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola », *Cronache Ercolanensi*, t. 4, 1974, pp. 37-42.

GROETHUYSEN B., *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, chap. IV : « La philosophie gréco-romaine de la vie ».

GUILLAUMONT A., *Aux origines du monachisme. Pour une phénoménologie du monachisme*, coll. « Spiritualité orientale », n° 30, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges.

HADOT I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984 (sur la *paideia*, comme développement de la personnalité).

–, « The Spiritual Guide », *Classical Mediterranean Spirituality*, A. H. Armstrong (éd.), New York, Crossroad, 1986, pp. 436-459.

MASULLO R., « Il tema degli esercizi spirituali nella *Vita Isidori* di Damascio », in Talariskos (éd.), *Studia graeca Antonio Garzya a discipulis oblata*, Naples, 1987.

MERLAN Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, 2e éd., La Haye, 1969 (surtout pp. 113-137, sur le sens de l'impératif catégorique kantien).

NUSSBAUM M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

PERRET J., « Le bonheur du sage », *Hommages à Henry Bardon*, coll. « Latomus », t. 187, Bruxelles, 1985, pp. 291-298.

PIGEAUD J., *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981.

RABBOW P., *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960.

VOELKE A.-J., *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, préface de P. Hadot, Fribourg-Paris, Cerf, 1993.

VOGEL C. DE, « What Philosophy meant to the Greeks », *International Philosophical Quarterly*, t. I, 1961, pp. 35-37.

Index des citations de Nietzsche

KSA = Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 15 t., Berlin, De Gruyter, 1980.

NRF = Frédéric NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, 14 t., Paris, Gallimard, 1974 et suiv.

Index des citations de Kierkegaard

OC = Sören KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, 20 t., Paris, Éditions de l'Orante, 1966-1987.

FG = S. KIERKEGAARD, *Journal* (extraits), trad. par K. Ferlov et J.-J. Gâteau, 5 t., Paris, Gallimard, 1963.

Index des thèmes

Table

Choix bibliographique dans l'œuvre de Pierre Hadot

La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris, Fayard, 1992.

Qu'est-ce que la philosophie antique ? Paris, Gallimard, 1995 (Folio Essais).

Plotin ou la simplicité du regard, Paris, Gallimard, 1997 (Folio Essais), 1re éd., Paris, Plon, 1963 (coll. « La Recherche de l'absolu »).

La Philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001 (coll. « Itinéraires du savoir »).

Recueils d'articles

Études de philosophie ancienne, Paris, Les Belles Lettres, 1998 (coll. « L'Âne d'or »).

Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes, Paris, Les Belles Lettres, 1999 (coll. « L'Âne d'or »).

Traductions commentées

Plotin, *Écrits. Traité 38* (VI, 7), Paris, Le Cerf, 1988.

Plotin, *Écrits. Traité 50* (III, 5), Paris, Le Cerf, 1990.

Plotin, *Écrits. Traité 9* (VI, 9), Paris, Le Cerf, 1994.

Manuel d'Épictète, Paris, Livre de poche, 2000 (Classiques de la philosophie).

Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, I, Paris, Les Belles Lettres, 1998 (CUF).

Impression : Normandie Roto Impression s.a.s., septembre 2005
Éditions Albin Michel
22, rue Huyghens, 75014 Paris
www.albin-michel.fr

ISBN : 2-226 - 13485-9
ISSN : 0755 - 1770
N° d'édition : 23868 - N° d'impression : 052431
Dépôt légal : novembre 2002
Imprimé en France



Pierre Hadot

Exercices spirituels et philosophie antique

« Exercices spirituels ». Non pas les pieuses et rigides méditations de Loyola, qui ne sont qu'un lointain écho, très déformé, de la tradition antique, mais ce travail de soi sur soi, qui s'esquisse déjà chez les premiers philosophes grecs, et prend toute son ampleur avec le dialogue socratique et platonicien, les *Lettres* d'Épicure ou de Sénèque, le *Manuel* d'Épictète, les *Pensées* de Marc Aurèle, les traités de Plotin, et que certains modernes, comme Montaigne, Descartes, Kant, Michelet, Bergson, Friedmann et Foucault, ont continué à pratiquer. L'essence de la philosophie ne serait-elle pas alors cette perpétuelle remise en question de notre rapport à nous-même, à autrui et au monde ? Cette nouvelle édition du grand classique de Pierre Hadot est augmentée de plusieurs études parues depuis la publication des *Exercices spirituels* en 1981.

Professeur honoraire au Collège de France, Pierre Hadot est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *La Citadelle intérieure* (Paris, Fayard, 1992), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (Paris, Folio, 1995), et, tout récemment, *La Philosophie comme manière de vivre*, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson (Paris, Albin Michel, 2001).

Vase attique à figure rouge, « Départ de Triptolème », Athènes, ve s. av. J.-C.



15 € TTC
60 7656 6
ISBN 2-226-13485-9